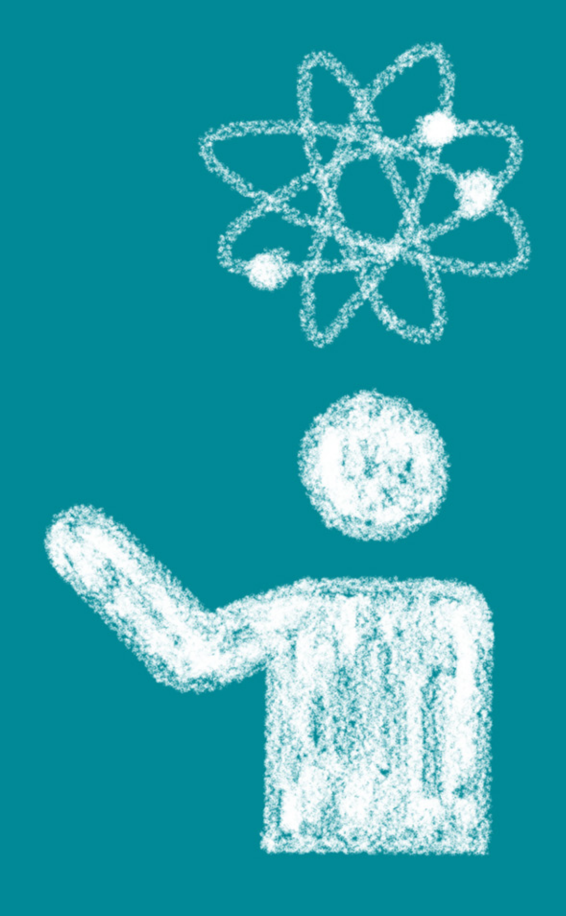
Impertinentes

El desgarro de pensar

Octavi Fullat

Prólogo de
Conrad Vilanou Torrano





Pedagogías UB

Impertinentes

Impertinentes

El desgarro de pensar

Tomás de Aquino, Aristóteles, san Agustín, Bergman, Camus, Descartes, Freud, Génesis, Heidegger, Husserl, Kant, Lévi-Strauss, Marx, Nietzsche, san Pablo, Platón, Sartre, Shakespeare, Unamuno, Wittgenstein, san Juan de la Cruz

Octavi Fullat i Genís

Prólogo de Conrad Vilanou Torrano



Pedagogías UB

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

Director de la colección: Enric Prats

ISBN 978-84-9168-214-1



Índice

Prólogo. El pensamiento impertinente del profesor Octavi Fullat i Genís

El profesor Octavi Fullat i Genís, nacido en Alforja (Baix Camp, Tarragona) el año 1928, nos ofrece en esta obra una especie de testamento intelectual, a través de una *Bildungsroman* —un relato de formación— que pone de manifiesto sus deudas respecto a sus maestros-pensadores. De hecho, su confesión personal en tres volúmenes de memorias anticipó hace unos años esta radiografía de 21 intelectuales —20 hombres y un tema bíblico— que han influido en su particular manera de pensar, ciertamente impertinente. Se puede añadir que después de una larga trayectoria intelectual y académica aprovecha la ocasión de este libro para trazar 21 siluetas de autores que han marcado su propio itinerario personal, los impertinentes que —al fin y al cabo— desea que también sean los que produzcan desazón entre sus lectores. Por ello, esta narración puede servir de modelo y ejemplo para cualquier lector, ávido de lanzarse a la empresa de pensar en estos tiempos de crisis, o, lo que es lo mismo, de falta de miras elevadas y perspectivas halagüeñas.

Si Nietzsche nos enseñó a pensar de manera intempestiva, Fullat lo hace siguiendo el principio de la impertinencia a sabiendas de que sus comentarios pueden molestar a más de una persona. En realidad, es lo que busca y desea a fin de intranquilizar al posible receptor con la intención de despertarlo del sueño de la comodidad y de la complacencia. Él no persigue la aquiescencia, sino provocar la inquietud entre el público, sea de la índole que sea, joven o adulto, universitario o profano. Y si ello siempre ha sido su lema y divisa, esta dimensión se ha agudizado últimamente, después de alcanzar a fines del siglo pasado la edad bíblica, según reza el Salmo: «Los días de nuestros años son setenta años, y ochenta en los más robustos; pero también la robustez es apariencia, un nada, porque pasa en un instante, y volamos» (90, 10). Pues bien, antes de llegar a la hora crepuscular, el profesor Fullat nos ofrece estos 21 retratos, esbozos y siluetas no menos impertinentes, que configuran el susto o riesgo de pensar al abocarnos —en más de una ocasión— al abismo.

Parece lógico, además, que la Universidad de Barcelona publique esta obra cuando se cumplen cincuenta años de su destitución como profesor de la institución. En el mes de marzo de 1966 las fuerzas antifranquistas se reunieron en el convento de los Capuchinos de Sarriá, en la famosa *caputxinada*. Corrían aires de renovación, cuando hacía solo unos meses que se había clausurado el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965). Pero el régimen no cedía a la presión popular y así el profesor Fullat fue expulsado de la Universidad de Barcelona, donde desempeñaba las funciones de profesor ayudante de la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras, a través de un decreto del 15 de septiembre de 1966. Este episodio queda recogido en diversos pasajes de sus escritos. A la sazón, el rector era Francisco García-Valdecasas Santamaría —ocupó el cargo entre 1965 y 1968— y la expulsión se produjo después de un juicio sumarísimo presidido por Manuel Batlle Vázquez, catedrático de Derecho y rector de la Universidad de Murcia. La acusación que se había lanzado contra Fullat era muy simple: haber firmado con otros profesores un telegrama al ministro de Educación pidiendo el cese del rector García-Valdecasas.

Añádase que él fue quien llevó el telegrama a la oficina central de Correos, al final de la barcelonesa Vía Layetana, ante los muelles portuarios, quizá pensando que su condición de escolapio podía ser una protección ante las autoridades del régimen. En realidad, ello no sirvió de gran cosa ya que fue defenestrado, junto a otros profesores (la suma de represaliados llegó a 69 profesores y 266 alumnos), lo que supuso un duro quebranto para una universidad controlada ideológicamente por el franquismo. Así pues, Fullat fue alejado forzosamente de la Universidad de Barcelona —donde se licenció y doctoró—, con lo que su trayectoria se encaminó hacia París, lugar en el que gozó de una beca del gobierno francés para retornar, poco después, a la vida universitaria a través de la recién creada Universidad Autónoma de Barcelona. Nos encontrábamos a comienzos de la década de los setenta y los signos de los tiempos empezaban a cambiar, aunque había que tomar todas las precauciones a fin de no despertar las suspicacias gubernativas.

Sin embargo, él siempre ha caminado a contracorriente. Da la impresión de que el profesor Fullat actúa de este modo para zaherir al lector adormilado, al alumno que sigue pasivamente las explicaciones de sus maestros, al profesor que se limita a transmitir unos apuntes con el soporte del PowerPoint, sin ningún tipo de cuestionamiento ni discusión. Para algunos es solo una frivolidad, una manera de *épater le bourgeois*, pero para quienes lo conocemos sabemos que es mucho más que una simple provocación ya que, en último término, se trata de problematizar las cosas para repensarlas más allá de lo

aparentemente sensato y políticamente correcto. Cual Sócrates en Atenas, Fullat es un hostigador que recurre al uso de la ironía para desencadenar la duda sistemática a fin de encontrar argumentos con mayor fortaleza, siempre en el marco de la provisionalidad de quien busca la verdad impenitentemente. Si una de las constantes de Europa es la duda, Fullat es un espíritu europeo que entronca con la mejor de las tradiciones humanistas: Erasmo, Rabelais, Montaigne, Descartes y Voltaire. En realidad, él no quiere pasar desapercibido, no desea que sus libros sean manuales al uso, ni que sus palabras dejen indiferente a nadie. Todo esto puede estar bien, pero solo sirve para un público —ya sean alumnos universitarios o lectores adultos— que queda satisfecho con la epidermis del pensamiento, las simples apariencias que no ahondan —como los poetas y los artistas— en el fondo de las cuestiones.

Naturalmente, entre los autores que le han inquietado se encuentra —como no podía ser de otra manera— san Agustín. Como el filósofo de Hipona, Fullat también se ha confesado, primero con una trilogía memorialística que cubre su mundo vital y ahora con esta radiografía intelectual de los pensadores que más han incidido en su configuración mental. He aquí los títulos de aquella trilogía de memorias: *La meva llibertat. Inici biogràfic, home, Catalunya, sexe, Déu* (2006), *La meva veritat. Història, moral, valors, educació, per què?* (2008) y *La meva bellesa* (2010), que ahora se completa con el libro que nos ocupa. De hecho, sus memorias levantaron ampollas en más de un puritano que no pudo acabar ninguno de los tres volúmenes que componían aquellas confesiones un tanto descaradas.

Baste recordar que en el campo de la pedagogía —y no olvidemos que el profesor Fullat ha sido uno de nuestros filósofos de la educación más estimados— el puritanismo ha ejercido mucha influencia que se mantiene —queramos o no— en nuestros ambientes educativos, celosos por custodiar la moral pública hasta extremos insospechados. Para más de uno la educación es sinónimo de moralización, no solo en lo que concierne al ámbito de la escuela confesional, sino también en la esfera de la educación pública. En cambio, la educación para Fullat hay que entenderla desde la perspectiva de la domesticación, del ejercicio sistemático de la violencia, proceso de asimilación social que ejerce mayor influencia que la moralización. No por azar, Fullat fue receptivo a las enseñanzas de Michel Foucault, a cuyas clases asistió en el Collège de France, cuando en España era desconocido salvo en círculos muy reducidos.

En todo caso, no cabe la menor duda de que el profesor Octavi Fullat no es un puritano y tampoco alguien «políticamente correcto», aunque siempre se ha mantenido en el marco de la estricta corrección académica. Su trasfondo

y ascendencia novecentista —una especie de remedo de Eugeni d'Ors, un intelectual injustamente olvidado— le hacen mantener un estilo formal, pero el contenido de sus afirmaciones puede exasperar a más de uno, en especial a quienes muestran su complacencia con las actitudes biempensantes. Además, a menudo en sus escritos aparecen nombres conocidos, sobre todo de políticos que son expresamente citados, con nombre y apellidos, mientras que otros son aludidos de una manera un tanto indirecta pero nítida.

A grandes rasgos, podemos decir que la obra del profesor Fullat se ha gestado a caballo de tres grandes narrativas, a saber, la del mundo de la ciencia (esto es, su formación filosófica), la del mundo de la vida (sus vivencias y experiencias, sus diversos viajes y aprendizajes) y, por último, la del mundo de la fe, que creció en el ámbito familiar al abrigo de la atenta mirada de su madre, Maria Genís Serra, y que —quizá por influencia de su padre, Lluís Fullat Aragonés, un médico formado a la sombra del doctor Juan Negrín, que fuera presidente de la Segunda República— ha ido debilitándose hasta diluirse en el misterio. En otras palabras: la escritura de Fullat no se entiende sin su vida porque lejos de aspirar a pensar de manera fría y aséptica, él sabe que la filosofía —por su condición hermenéutica— implica que el sujeto proyecte sus presupuestos (o mejor aún, sus «prejuicios» vitales) en su labor interpretativa.

Por ello, su vida no es ajena a su obra, que ofrece muchos aspectos y connotaciones biográficas. A este respecto, estos retratos o perfiles impertinentes no pretenden ser análisis científicos y rigurosos de los autores que han determinado su cosmovisión particular. Hay que insistir en que los traza desde su recepción personal, desde su propia vivencia y experiencia. No se trata, por tanto, de un recordatorio biográfico preciso y documentado sino de algo distinto, de una reconstrucción biográfica elaborada sin restricciones, a través de una mirada libre, es decir, un pensamiento independiente. No extraña, por tanto, que el año 1963 —en los comienzos de su carrera intelectual— escribiese en su tesis doctoral lo siguiente: «El dato incuestionable filosófico es nuestra propia vida como *biografía*, es nuestra radical exigencia de acción, y es aquí donde queda anclada la interrogación fundamental» (Fullat, 1963, pág. 7).

Fullat es un espíritu solitario que siempre ha circulado libremente, a pesar de formar parte desde temprana edad de la orden escolapia que lo ha aceptado y lo estima como un hermano más, sin críticas ni amenazas. Más aún, sin represalias ni condenas. Gracias a esta libertad ha podido escribir siempre sin cortapisas, sabedor de la distancia existente entre la narración histórica (*Historie*) y la ciencia histórica (*Geschichte*) que apunta a los hechos históricos contrastados fielmente. Su camino no transita, pues, por la historia entendida como disciplina histórica (*Geschichte*), sino como una escritura personal e intransferi-

ble, con lo que su narrativa se asemeja más a la literatura que no a la historia basada en un sólido arsenal documental. Él no pretende dibujar exactamente a santo Tomás de Aquino, a Nietzsche o a Camus. Solo busca bosquejar los perfiles de aquellos que, de una manera u otra, zahirieron su pensamiento, poniendo en marcha toda su máquina mental a fin de encontrar términos y conceptos que —a la larga— se pusieron al servicio de los discursos filosóficos y pedagógicos que ha ido fraguando a través de una manera impertinente de pensar.

Bajo la influencia de Heidegger, Fullat reconoce que el hombre es el único animal que se hace preguntas. De ahí que a menudo haya buscado interlocutores —réplicas de Eckermann o de Octavio de Romeu, los corresponsales de Goethe y Eugeni d'Ors— para sus confidencias, a través de aquellas construcciones —como Eulalia, la del buen hablar— que lo acercan al mundo de la cultura y la civilidad. En realidad, él siempre ha necesitado de los otros para poder dialogar. Sus alumnos han ocupado durante décadas este papel, reservado hoy a sus discípulos predilectos. Cito solo dos nombres: Joan-Carles Mèlich, profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona —que fue quien le sugirió la idea de este libro, según el mismo Fullat reconoce—, y Anna Pagès, profesora de la Universidad Ramon Llull, que siempre ha estado al lado del maestro-pensador que ha merecido, en su largo periplo profesional, diversos reconocimientos y galardones.

De tal modo que ha recibido varios doctorados *honoris causa* por distintas universidades, la Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya y premios como el Blanquerna Educació que concede la Universidad Ramon Llull (edición 2016), de la cual también ha sido profesor. Es solo una pequeña muestra de un extenso currículum, jalonado por más de un centenar de libros e infinidad de artículos esparcidos por todo tipo de publicaciones, ya sean especializadas o divulgativas, españolas o extranjeras. Junto a Joan-Carles Mèlich y Anna Pagès —sus alumnos más destacados—, otros muchos —y aquí debemos citar a Anna de Montserrat, Josep-Lluís Rodríguez Bosch, Mónica Guerrero y Xavier Laudo— hemos recibido su magisterio, un venero de palabras y pensamientos. Con todo, y más allá de sus discípulos —ya sean los nombrados o los silenciados—, encontramos el eterno femenino dibujado en su día por Goethe, que ha desempeñado un papel capital en su formación personal e intelectual. Cabe citar sobre todo a tres mujeres. Su madre Maria —maestra de profesión, seguidora de la pedagogía Montessori y que procedía de una familia farmacéutica de Vic— durante la infancia, su hermana Maria durante los años de madurez, y Antonieta Borràs —su amiga y compañera en el último tramo de su viaje— han sido, y son, sus verdaderas —y quizá únicas— camaradas, amén de sus alumnas predilectas.

Pero estas últimas son únicamente acompañantes, porque el profesor Fullat —como los grandes paseantes— siempre camina en solitario, como mínimo desde un punto de vista intelectual. Se trata de un peregrino que necesita ser acompañado para poder dialogar. Sin embargo, sus conversaciones son a menudo soliloquios porque él habla consigo mismo para reafirmar un itinerario intelectual trazado libremente. No se trata, empero, de un ejercicio de narcisismo intelectual, sino de un proceso continuo de autorreflexión y autoclarificación como corresponde a un pensador hermenéutico de cepa socrática. En su universo, como bien se plasma en el libro que presentamos, estos 21 retratos impertinentes adquieren la condición de testimonios de un arduo trabajo intelectual. Es con ellos con quienes ha dialogado en su interioridad, mientras que quienes hemos acompañado su devenir vital en diferentes momentos nos hemos convertido en una especie de convidados de piedra que —a lo sumo— podemos levantar acta pública de sus trabajos y sus días.

En definitiva, el profesor Fullat —como Eugeni d'Ors— es un pensador que gusta de la plática, en una especie de tertulia inacabada que se inicia en su propio yo y que, en algunos momentos, comparte con un grupo reducido de amigos. Si Eugeni d'Ors sentó cátedra en el madrileño café Lyon d'Or de la calle de Alcalá, hoy ya desaparecido, el profesor Fullat es amigo también de cafeterías y restaurantes, de buenos caldos y bebidas espiritosas. Como botón de muestra, señala que el vino no se ha hecho para satisfacer la sed sino para compartir —cual banquete platónico— la amistad y el diálogo (Fullat, 2006, pág. 229).

Pero a pesar de la presencia de varias mujeres en su círculo más cercano, lo cierto es que ninguno de estos perfiles impertinentes está dedicado a una mujer, ya sea en singular (Edith Stein, Dorothy Parker, Virginia Woolf, Simone Weil y Simone de Beauvoir bien hubieran podido formar parte del elenco) o en genérico (un capítulo dedicado, por ejemplo, al eterno femenino, que emerge no solo en las tres mujeres que han influido en su vida sino también en Eulalia, la réplica de Teresa, la Bien Plantada orsiana, que sirvió para dar forma a buena parte de sus reflexiones filosóficas y pedagógicas de antaño). Quizá Eulalia —epítome de todas las musas, impertinentes o no— hubiera merecido un capítulo en esta selección, pero no ha sido así. La presencia de la mujer se ha hecho, pues, un tanto elusiva y se ha difuminado entre los 21 perfiles que integran el presente libro.

Alguien podría pensar que el profesor Fullat es un misógino, aunque a nuestro entender ello no es del todo así. De tal suerte que Fullat ve en la mujer aquella fuerza que inspira y eleva el pensamiento hacia las zonas más altas y nobles, donde habitan las ideas y donde los hombres —con sus máscaras,

pasiones y falsedades— no pueden llegar. En su mundo, las mujeres —su madre, su hermana y la estimada Antonieta— forman una pequeña constelación, tres modelos o arquetipos que representan tres amores —el maternal, el fraternal, el afectivo-sexual— que sintetizan la bondad, la amistad o la cercanía con la verdad y la belleza. El profesor Fullat siempre piensa en base tres, por lo tanto, no puede limitarse a una única mujer, necesita de las tres para alcanzar sus objetivos intelectuales, para trazar su propio itinerario personal y llegar a sus metas máximas. En suma, para subir hasta las zonas más sublimes del pensamiento necesitamos algo que nos impulse y para ello contamos con el soporte y ayuda del eterno femenino —sintetizado, a modo de ejemplo, en Bettina von Arnim—, que nos permite ascender por la vía del conocimiento y, si se quiere, de la sabiduría. En última instancia, y siempre según Fullat, la mujer nos hace ser lo que somos.

Siempre nómada

Se hace difícil en unas breves notas de presentación dilucidar cuáles son los rasgos más significativos del pensar del profesor Fullat. De entrada, podemos señalar que se trata de un pensador dialéctico, ya que en su opinión todo es guerra y oposición. No sorprende, pues, que después de dialogar con las modernas corrientes de pensamiento —tal como se palpa a través de los 21 impertinentes que configuran el presente libro—, nuestro autor haya elaborado una fenomenología educativa que entiende la educación como una dialéctica entre la violencia y la erótica que constata la peregrinación del mal (Fullat, 1988a) y el crepúsculo del bien (Fullat y Mèlich, 1989).

Si para Eugeni d'Ors la educación no es nada más que una lucha entre dos eones, entre el romanticismo y el clasicismo, Fullat equipara el acto educativo a un acto de violencia, ya que se mueve entre los impulsos de vida (*eros*) y de muerte (*thanatos*). Con este trasfondo, la educación parte del supuesto antropológico pesimista que ve al ser humano (*anthropos*) como alguien que siempre se encuentra insatisfecho, que desea más y más cosas. En realidad, en su pensamiento se detecta la impronta freudiana alejándose del optimismo antropológico de Rousseau. En efecto, bajo la influencia de Freud, lo que ocupa y preocupa al profesor Fullat es la naturaleza del ser humano, la conducta humana, que —gracias a su apertura— siempre permanece *in-satis-fecho*, es decir, nunca se encuentra acabado del todo, y, por tanto, siempre reclama encantos eróticos: placer, hambre, sexo y amor: «Herencia, estímulo y respuesta. Determinismo. Necesidad. Los animales ya empiezan viejos. Los brutos

están siempre hechos. El animal humano, por el contrario, tiene la sensación que es inconcluso, que siempre está por hacer» (Fullat y Sarramona, 1982, pág. 35). Queda claro, pues, que el hombre es un animal de necesidades ya que lo necesita todo:

> No solamente comida, vestido y casa; también tiene hambre de teoremas, de pintura, de normas, de amistad e, incluso, experimenta sed de Dios. El hombre consiste radicalmente en ser menesteroso; jamás es *él mismo* sin *lo otro*. El ser humano es constitutivamente indigente, pordiosero, necesitado. Trabajar es la única forma de superar tan deprimente condición (Fullat, 1988a, pág. 57).

Desde una perspectiva pedagógica, esta insatisfacción implica que permanece abierto para alcanzar su forma definitiva. Por supuesto que siempre hay abertura y expectativa y, por consiguiente, posibilidades de formación (*Bildung*), aunque por su propia naturaleza el hombre es un viajero, alguien itinerante que siempre está en camino hasta el punto de convertirse en un errante, en un nómada.

> *Homo viator*; animal caminante, el humano. *El anthropos* es quizá memoria del futuro. No fue un loco Platón, ni tampoco Ulises. *Homo viator*. Abandono no obstante la odisea. El Deuteronomio despierta más la curiosidad; para Abraham el tiempo queda abierto, esperanzado. Los tiempos cerrados, clausurados, desesperantes niegan la poesía, la imaginación; y la poesía consiste precisamente en situarse, uno, en la esfera de lo que no existe (Fullat, 1990, pág. 141).

A raíz de ello, el profesor Fullat ha sido un defensor y promotor del escultismo como una eficaz instancia educativa y, por ende, del neonomadismo pedagógico que promueve el contacto de los alumnos con la naturaleza. «Me noto incrustado en el *status viatoris*, en la situación de caminante» (Fullat, 1990, pág. 34). Tampoco extraña que haya pregonado que el lugar del hombre en la historia es el del caminante que no encuentra su destino en un lugar fijo, hasta convertirse en una especie de pelegrino del Absoluto. «El hombre es caminante; es decir, un esperanzado que piensa dirigirse hacia alguna cosa mejor. La esperanza es cosa de viandantes, es lo propio del *homo viator* que escribió Tomás de Aquino en el siglo XIII» (Fullat y Sarramona, 1982, pág. 236). Por su lado, la dimensión corporal del ser humano define su condición nómada. «Vivimos invariablemente en algún "topos" —sitio— y esto solo es posible porque previamente ocupamos el espacio habitado por el cuerpo propio [...]. Pues, bien; este mi cuerpo es el punto

cero —nómada, por cierto— de toda distancia practicable» (Fullat y Sarramona, 1982, pág. 100).

Su aventura personal ilustra perfectamente cuanto decimos. Durante varios años, después de una sólida formación alcanzada con los escolapios, vivió en la esperanza pascual de la resurrección. Gradualmente, esta confianza en la esperanza de un final que nos acerque a la plenitud del Absoluto se ha diluido, y así el Absoluto se ha convertido en una meta inalcanzable, en un misterio en el mejor de los casos. Años atrás se interrogaba sobre el destino, el fin del viaje, buscando —como Abraham— la tierra prometida:

> Se camina hacia algún punto; ¿existe el Agathon, el Bien, común a todos, o a cada quien le incumbe la tarea de inventar su bien de cada día? Por otra parte la estructura humana de ser caminante, o navegante, no garantiza la existencia ni de la meta ni del puerto, sino solo la de la marcha y la de la navegación (Fullat, 1990, pág. 175).

Pero hoy su caminar —a los ochenta y ocho años— ha perdido la dimensión trascendente de otro tiempo y ahora se mueve en el ámbito de la inmanencia, consciente de que el ser humano nunca llegará al final, ya que cualquier consideración escatológica resulta problemática o, como mínimo, enigmática. Sin embargo, y a falta de la fe teológica, queda la posibilidad de la fe pedagógica, esto es, el camino no hacia la perfección sino hacia una formación (*Bildung*) que siempre está inconclusa, en un proceso abierto que no tiene otro límite que la hora de la muerte. No resulta difícil deducir que aquí radica una de sus intuiciones pedagógicas más sugestivas: la antropogénesis, esto es, el proceso a través del cual el ser humano se hace a sí mismo.

Si Goethe pedía desde su lecho mortal luz, más luz, algo parecido reclama el profesor Fullat desde esta insondable necesidad de formación, porque en última instancia —y aunque haya perdido la fe en la resurrección pascual— sabe que el tenue reflejo del Absoluto puede servir para indicar el camino del misterio, faro último de la formación. Así todavía confía, o como mínimo da la impresión de que desea confiar, en el misterio que radica en la palabra, en el lenguaje, sobre todo de artistas, poetas y músicos. He aquí la fuerza de san Juan de la Cruz, uno de sus impertinentes de cabecera.

Perdida la confianza en la resurrección pascual, Fullat es un descreído, un desengañado del mundo. Cuando era joven había puesto su confianza en la metafísica y, por consiguiente, en la filosofía como historia de salvación. Entonces el camino tenía alfa y omega, comienzo y final, protología y escatología, con un inequívoco horizonte teleológico. De este modo, la cuestión de la

existencia de Dios —tema transversal en toda la obra de Fullat— ha quedado circunscrita al ámbito del misterio, de manera que si antes era un pelegrino del Absoluto, de Dios, ahora se ha convertido —cuando Dios se ha hecho silencio— en un romero del misterio, de un Dios que juega con nosotros a ocultarse, un *Deus absconditus* al que solo es posible acceder —si todavía ello es posible— a través del lenguaje de los artistas.

De ahí su entrañable amistad con el escultor Josep Salvadó i Jassans (Alforja, 1938), más conocido por su segundo apellido.[1] La muerte de este escultor —acaecida el 3 de marzo de 2006, después de una cruel enfermedad— marcó un punto de inflexión en su pensar, que se hizo más pesimista si cabe. Después de no poder asegurar a su amigo la existencia de una vida eterna, el llanto por aquella muerte recuerda el de Gilgamesh por la desaparición de su amigo Enkidu. Años después, Fullat ha pergeñado un escrito inédito «Jassans: la escultura como ardor en vistas a la teofanía» —un fragmento de su Diario particular, correspondiente a la anotación del 22 de agosto de 2015— en que destaca que las obras de este artista son iconos y no ídolos. Más allá de la belleza clásica de sus esculturas, detrás de su espléndida fractura se detecta la presencia de algo que nos trasciende. Cabalmente, Aquello Otro —así, en mayúsculas— nos sumerge en una realidad distinta, desconocida, arriesgada e, incluso, amenazadora. También Fullat, como su amigo Jassans, es un místico que ve en la vida un purgatorio que se aleja del paraíso (el idealismo platónico) y del infierno (el mundo sublunar aristotélico). Ambos, Jassans y Fullat, peregrinan por un purgatorio terrenal en busca de un misterio que se esconde y escapa, que solo es posible captar entre sombras que huyen y se deshacen, cuando Dios —el *Elohim Yhwh* de la tradición judía— se ha hecho invisible e irreconocible. Si hasta el año 2006, cuando fallece su amigo entrañable, Fullat había vivido metido de lleno en el tema de la inmortalidad, a partir de este momento la cuestión se hizo todavía más acuciante, agravada por la pérdida posterior, en 2007, de su hermana Maria. Y en ello está, ahora, cuando publica esta colección de 21 impertinentes a sus ochenta y ocho años de edad, en plena edad bíblica, cuando ya ha fraguado una posición existencial, hermenéutica y mistagógica, los tres pilares sobre los que se levanta su visión de las cosas o, lo que es lo mismo, su cosmovisión (*Weltanschauung*).

1. Francesc Fontbona y Alexis Eudald Solà, *L'escultor Jassans*, Barcelona, Àmbit, 1989.

Un pensamiento en evolución

A pesar de su apego por la cultura germánica, todo parece indicar que el profesor Fullat es un intelectual afrancesado, si bien no ha desdeñado otras culturas filosóficamente potentes como la alemana. De sus 21 impertinentes contabilizamos tres autores franceses (Descartes, Camus, Sartre) y seis germano-austríacos (Kant, Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, Husserl). Se mueve, pues, en una especie de eje franco-alemán, con una profunda carga humanística que bebe en las fuentes de la cultura clásica griega y latina, sin perder de vista todo lo que viene de Jerusalén, de la cultura judía. De ahí que en estos 21 impertinentes haya incluido el Génesis, que marca el origen de la cultura occidental. Su configuración intelectual es, básicamente, continental con cierto olvido —con la excepción de Shakespeare— del mundo anglosajón, aunque expresa sus simpatías por Wittgenstein —un inglés de adopción—, si bien su pensamiento queda distante del pragmatismo pedagógico y del modelo de vida norteamericano. No hay duda de que Fullat es más europeo que americano, más metafísico que experimentalista, más historicista que imperialista. Incluso en su juventud mostró su propensión por Makárenko y Suchodolski y, por extensión, por la pedagogía soviética orillando el pragmatismo de Dewey, un referente de la educación contemporánea. Tanto fue así que en algún momento acarició el sueño de la utopía comunista, incluso del maoísmo. Pronto, empero, se alejó de aquel sueño, no sin antes escribir un par de libros relacionados con el marxismo: *La educación soviética* (1972) y *Marx y la religión* (1974).

Vale acaso la pena destacar que su manera de pensar recuerda un tanto a Rabelais, siempre mordaz y crítico. De alguna manera, y tal como Sócrates había actuado en Atenas, Fullat se ha convertido en una especie de tábano que, con sus reflexiones, nos despierta de la aparente seguridad burguesa y de la frivolidad posmoderna. Así pues, su pensamiento —siempre ácido— aspira a disolver la banalidad de una sociedad epidérmica que ha centrado su atención en bagatelas como la gastronomía, la sexualidad y las vacaciones. No acepta, pues, la liquidez estúpida de intelectuales orgánicos y políticos profesionales que hablan de todo sin profundizar en nada, en una especie de reedición decadente de la sofística helénica.

Está claro que Albert Camus marcó su trayectoria intelectual y así Fullat se acerca al hombre revuelto, una especie de rebelde que se muestra insatisfecho con todo cuanto le rodea. No es amigo de simplezas, ni componendas, por lo que huye del pensamiento débil. Así pues, su revuelta no se yergue contra la absurdidad de la vida sino contra la mediocridad de las clases diri-

gentes que no saben ejercer —como proponía Maurois— el arte de mandar. Arropado por este espíritu de rebeldía, de revuelta si se quiere, Fullat procura ir a la raíz del problema que no es otro que la condición humana, y, por tanto, busca el sentido de la vida más allá de la absurdidad del vivir. Su literatura, pues, adquiere el aire de una incitación que, siguiendo a Sócrates y Chesterton, se mueve entre la ironía y la paradoja, sin despreciar el sarcasmo y la provocación.

Por lo demás, Fullat recibió el impacto de la teología luterana, sobre todo de Karl Barth y Rudolf Bultmann. Y de la misma manera que este último desea «desmitologizar», no «desmitificar», a fin de alcanzar una comprensión racional del Evangelio, Fullat procede a una interpretación existencial de los hechos que ha vivido. Naturalmente, tampoco podemos olvidar la influencia de la hermenéutica a través de Gadamer y Ricœur, siendo consciente de que la hermenéutica se dirige hacia el futuro desde el pasado. No opta, por consiguiente, por la visión crítico-dialógica de Habermas que implica a su entender cierta clausura, sino por la obertura hermenéutica que pone en relación la experiencia y la expectativa. Aunque a menudo hable de muertos (estos 21 impertinentes son una buena muestra), está interesado por el mundo de los vivos, no solo por la historia sino también por el porvenir.

A la vista de su evolución intelectual podemos distinguir en su pensamiento tres etapas. Una primera de signo creyente que, al abrigo de la filosofía aristotélico-tomista, se abre al horizonte esperanzador de la metafísica. Todavía hoy, y como buen discípulo de Jaume Bofill, catedrático de Metafísica en la Universidad de Barcelona durante los años de posguerra, expresa su reconocimiento por la Edad Media y por santo Tomás de Aquino. No extraña, pues, que el primero de sus impertinentes sea Tomás de Aquino, que podemos poner en relación con Aristóteles y Agustín de Hipona. Después de esta primera etapa, con el consiguiente reconocimiento por la filosofía cristiana medieval, se observa un distanciamiento hacia la metafísica —entendida en el sentido fuerte del término— para adoptar una vía hermenéutica. Así, en 1988, escribía al respecto: «No ceñimos aquí el significante *metafísica* al significado que le dio Aristóteles. Nos inclinamos por definir metafísica como todo discurso sobre lo que trasciende los fenómenos...» (Fullat, 1988b, pág. 92). A continuación señalaba: «La metafísica no constituye un saber del "trasmundo", sino una lectura, una hermenéutica del fenómeno, considerado como aparición del noúmeno» (Fullat, 1988b, pág. 92).

Hay que reconocer que esta etapa hermenéutica genera un tercer momento en que —caído el Dios de la metafísica— inicia la búsqueda del misterio a través de una visión cultural que reclama el protagonismo de la belleza, del

arte en todas sus manifestaciones. Además, Fullat es un pensador culturalista, tocado por el historicismo de Dilthey y Spranger, con lo que su filosofía de la educación se puede vincular a la tradición de la pedagogía de las ciencias del espíritu, desde el momento en que la cultura puede identificarse como una manifestación del espíritu (*Geist*) que siempre vivifica. De este modo, el ser humano nace en un par de ocasiones: primero biológicamente y, después, culturalmente gracias a la palabra, por medio de las lenguas y los lenguajes. La educación es, pues, cultura, con lo que la empresa pedagógica puede ser vista como una tarea culturizadora que se enraíza en la tradición heredada, a través de la historia. De ahí que la metafísica se diluya en la cultura, hasta el punto de que la existencia de Dios —un tema que en su juventud quedó garantizado racionalmente a través de la metafísica— ha sido transferida al mundo estético, condición de posibilidad de la mistagogia, esto es, del camino que puede conducirnos hasta el misterio, hasta Dios.

En resumidas cuentas, en su devenir intelectual, a la metafísica de primera hora siguió la hermenéutica, que actuó como vía a una trascendencia que se vincula al *pulchrum*, una especie de síntesis de los universales de la escolástica (*unum*, *verum*, *bonum*). Desde luego, se encuentra un tanto desengañado de la pretensión de explicarlo todo a través de la lógica axiomática y experimental de la ciencia físico-matemática, de la bondad entendida como imperativo categórico, y de la existencia del Dios uno y trino que, surgido del monoteísmo de Israel y gracias a las aportaciones filosóficas helénicas (Parménides), cristaliza en el *Uno* de Plotino. Con todo, no renuncia a la tradición, a la historia del cristianismo que da sentido a la historia después de su secularización durante la modernidad, sobre todo a partir de la aceleración que introdujo la Revolución francesa. Una cosa es haber perdido la fe en Yahvé y otra, muy distinta, ser un ignorante y despreciar el poso de la historia, de la cultura, de la tradición.

Un estilo impertinente y corrosivo

Sabemos que el profesor Fullat es amigo de las palabras y de las etimologías, tal como corresponde a alguien que se ha preocupado por la genealogía de los conceptos, sobre los que pivotan los discursos y las narrativas. Aunque él mismo ha puesto su manera de pensar en relación con la *parresia* griega (es decir, con la libertad de lenguaje y la sinceridad), por nuestra parte nos atrevemos a considerarlo caterético, del griego *kathaireritós*, de acuerdo con el significado del verbo *kathairesis*, que es sinónimo de destrucción. Salvando todas las dis-

tancias, Fullat ha tejido una trayectoria intelectual inherente a un *homo destruens*, que con sus críticas e improperios —que afloran a menudo en sus escritos— desea poner fin a una situación generalizada de tedio y cansancio, consecuencia del pensar políticamente correcto de la posmodernidad, con su flojedad y debilidad manifiestas. De todas formas, es evidente que la calificación de *homo destruens* la aplicamos a alguien que desea huir de la tentación de caer en el tópico de la deconstrucción posmoderna, que se ha hecho un lugar común en el lenguaje incluso coloquial. A decir verdad, Fullat no es un posmoderno al uso, a pesar de su condición de intelectual mediático, que ha frecuentado tertulias radiofónicas y televisivas, amén de la gran cantidad de artículos escritos para la prensa diaria.

Naturalmente, es consciente de lo que significa educar en un momento histórico en que el cronograma cristiano —derivado del gran relato bíblico— ha perdido su vigencia, al difuminarse el sentido de la historia. Por lo demás, y tal como ya hemos indicado más arriba, es consciente de que educar implica siempre una empresa polémica (de lucha y enfrentamiento) un tanto trágica que ocasiona daños colaterales: dolor, impotencia, revuelta, etc. Con estos antecedentes, resulta lógico que Fullat conozca perfectamente la génesis y desarrollo de la posmodernidad que surgió en la década de los años setenta del siglo pasado y que encontró en Jean-François Lyotard su particular apóstol. «A la tecnología contemporánea le importa solo la mejor operatividad, pero este criterio no sirve para juzgar lo verdadero, lo justo y lo bello. Vale la pena leer *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard —Éd. de Minuit, París, 1979—; se podrá estar, o no, de acuerdo con el autor, pero el libro es decididamente una espuela para el leyente» (Fullat, 1988b, pág. 107).

Como buen pensador también podemos relacionarlo con Kant, que fue un filósofo libre e independiente, si bien tuvo que acatar el orden político y teológico de la Prusia de su época. Ambos, Kant y Fullat, comparten una inequívoca vocación ilustrada e, igualmente, pedagógica. No por casualidad el filósofo alemán advertía a sus alumnos que no enseñaba filosofía, ya que pretendía que aprendiesen a filosofar, no a transmitir fórmulas esclerotizadas repetidas a lo largo de la historia. En fin, una actitud que concuerda con la máxima del *sapere aude*, es decir, que nos atrevamos a pensar por nosotros mismos. En consecuencia, Kant distinguió su método de enseñanza con el calificativo de *cetético* o inquisidor, según la vieja caracterización pirrónica de los escépticos como indagadores o inquisidores. De conformidad con esta actitud, en el anuncio de sus lecciones para el semestre de invierno de 1765-1766 fijó que su método en filosofía era *cetético*, según fue conocido por los

antiguos (derivado de *dsetein*) y que, en síntesis, consiste en indagar o inquirir hasta el punto de que el alumno —en una actitud plenamente ilustrada— sea capaz de pensar por sí mismo y no por otros.

> El estudiante —avisaba Kant— no tiene que aprender pensamientos sino a pensar; no se le debe llevar sino guiar, si se quiere que en el futuro sea capaz de andar por sí mismo [...]. El método propio de la enseñanza de la filosofía es el método cetético, como lo llamaron algunos antiguos, es decir, investigativo, y solo en una razón más ejercitada este método se hace, en ciertos aspectos, dogmático, es decir, categórico.[2]

Para mayor abundamiento, podemos añadir que los pensadores ilustrados de la generación de Kant aspiraban a ser un *Selbstdenker*, es decir, pensadores al servicio de la ciencia y de la humanidad, de los avances científicos y del progreso moral. A la larga, este ideario fue recogido por Wilhelm von Humboldt en el lema de la Universidad de Berlín (1810) bajo los vocablos de libertad y soledad, libertad para pensar independientemente y soledad para trabajar tranquilamente en el laboratorio, seminario o biblioteca al margen de intromisiones. A la vista de lo que decimos, resulta lógico que cuando Herder —alumno de Kant entre 1762 y 1764— abandonó Königsberg, su maestro le aconsejó que no se basase demasiado en los libros, sino que siguiera su ejemplo, o, lo que es lo mismo, que pensara por sí mismo.

Al cabo, esta propensión a la autoformación —que encuentra en el *Meister* de Goethe (1795) su mejor manifestación— constituye una de las claves de la *Bildung* neohumanista que el profesor Fullat también ha hecho suya, tal como confirma una trayectoria intelectual libre y radical, al margen de componendas y renuncios. En último término, lo que interesa —y este es el mensaje que se desprende de la lectura de estos 21 impertinentes— es formarse a sí mismo, vieja aspiración pedagógica que enlaza con la tradición socrática y helenística, con la filosofía de Agustín de Hipona que sitúa la verdad en el interior del hombre y el escepticismo militante de Montaigne con su *Que sais-je?* Con estos antecedentes, se dibuja un largo itinerario que llega hasta Gadamer para afirmar, desde una pedagogía hermenéutica como la que exhibe Fullat, que la educación siempre supone un autoeducarse o, mejor aún, un autoformarse (Gadamer, 2000).

2. «Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766», *Ágora* (Universidade de Santiago de Compostela), 10, 1991, págs. 145-146.

A tenor de lo expuesto, Fullat ha seguido una actitud similar a la kantiana ya sea en sus clases a alumnos del antiguo bachillerato, o bien a sus discípulos universitarios. Ahora bien, que nadie imagine que este sistema pedagógico que fomenta la autoformación de uno mismo conduzca necesariamente al nihilismo. Muy al contrario, ya que el proceso que plantea no se puede identificar con una simple huida, sino como un compromiso personal que exige buscar la verdad de las cosas o, lo que es lo mismo, el misterio que encierran. Vista en conjunto, la obra de Fullat puede vincularse a esta tarea hiriente que dirige —como Jesucristo en el templo— contra todos los mercaderes que trafican con una cultura superficial y periodística, la cultura de la prisa según Nietzsche, que exhiben la mayoría de aquellos que se han convertido en los líderes de la cultura de masas.

Así las cosas, Fullat trató a Derrida —padre de la deconstrucción—, quien le hizo ver que la deconstrucción concluía en el preciso momento en que se encontraba un punto, un principio arquimédico, a partir del cual se podía reconstruir el orden de las cosas. De ahí que estos 21 impertinentes se conviertan en compañeros de viaje, en la aventura intelectual —entre crítica e irónica— de encontrar algo basal sobre lo que poder construir o, si se desea, buscar el sentido del mundo. En efecto, Fullat siempre ha tenido muy presente una conversación mantenida con Derrida —que no forma parte del elenco de los 21 impertinentes— con ocasión de un Congreso de Filosofía organizado en la Costa Azul, con el mar Mediterráneo de fondo y bajo la protección de una pineda —un paisaje afín al de su Alforja natal—, en el que el filósofo francés, de origen judío, advertía que la deconstrucción había de conducir hasta un punto a partir del cual se pudiera levantar de nuevo todo aquello que se había derribado.

Consideraciones aparte, da la impresión de que este principio fundador podría hallarse en el *Logos* —clave de la gramática y, por tanto, de la lógica en un mundo apalabrado—, si bien pensamos que, bajo la influencia del cristianismo, Fullat fija su atención en el principio de la «dignidad humana», surgido de un *Logos* que no solo se ha hecho palabra sino que —por encima de todas las cosas— se ha encarnado en Cristo. De alguna manera, el Logos —la palabra— adquiere la condición de posibilidad última del mundo, ya que la racionalidad —el orden del cosmos— radica, justamente, en la posibilidad del habla, en el hecho de que vivamos un mundo que encuentra su razón de ser en la palabra.

De ahí su apego por los artistas, porque después de que Dios se haya hecho silencio solo nos queda el lenguaje, pues como bien señaló Heidegger la palabra no solo es la casa del ser sino también la soberana del ser humano

(Fullat, 2010, pág. 170). De tal guisa que Dios se ha hecho silencio y el acceso al misterio ya no se puede justificar racional y filosóficamente. Así se abre la vía estética o razón poética, con lo que «únicamente las palabras pueden levantar el velo de lo invisible» (Fullat, 2010, pág. 193). A continuación, Fullat confirma esta misma idea con otra expresión: «Solo las palabras rompen el silencio y únicamente las frases rompen el vacío» (Fullat, 2010, pág. 193).

A pesar de su agnosticismo —mitigado por este acceso estético al sagrado—, el profesor Fullat busca el misterio del mundo, aunque es conocedor de que el tiempo fluye y el final se acerca. A sabiendas de la banalidad del teatro mundano, Fullat es un inconformista que no está cómodo en este mundo que pretende denunciar a fin de preservar y salvaguardar los valores fundantes de la cultura occidental. A este respecto, parece haber encontrado en la dignidad humana —una aportación derivada de la tradición cultural occidental y, por ende, del cristianismo— un *Grund*, un puntal básico que soporta la estructura completa de su pensamiento no solo reflexivo sino también práctico, porque todo se ha de ajustar a este principio irrenunciable. Sin ir más lejos, la dignidad humana, herencia del cristianismo, constituye el pilar de carga de la axiología europea y, por ende, occidental.

El hecho irrefutable es que esta idea cruza, a modo de eje transversal, algunas de sus obras, en especial las que ha escrito en lo que va de milenio. En concreto, nos referimos a *Els valors d'Occident* (2001), a la que siguieron *L'autèntic origen dels europeus* y *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*, las dos últimas publicadas en 2005. En el conjunto de estos tres libros, Fullat defiende la cultura occidental vista como una especie de «a priori pedagógico» que se convierte en condición de posibilidad para un futuro esperanzador que rectifique el rumbo de unos tiempos que nos llevan irremediablemente al nihilismo. En último término, la perversión de la cultura nos conduce al único destino posible: la barbarie.

Contra los ociosos y los ignorantes

Ahora bien, para formarse uno tiene que estudiar y pelearse —intelectualmente hablando— con los autores que, en su caso, le han provocado ese susto o desgarro de pensar que quiere transmitir a todo lector. Familiarizado con los manuales escolásticos durante los años de formación con los escolapios, el profesor Fullat echa en falta el trabajo riguroso —lento y sosegado— de otro tiempo, mucho antes de la implantación del Espacio Europeo de Educación Superior —el famoso plan Bolonia, que echó a caminar en 1999—, que ha

cambiado el panorama de la educación superior, al abandonarse el conocimiento de contenidos a beneficio del formalismo de las competencias. Hoy han perdido vigencia los manuales que abordaban el arte de estudiar —tenemos a la vista el que elaboró Mariano Rubió y Bellvé a comienzos del siglo pasado— siguiendo una vieja tradición que se remonta a los tiempos de santo Tomás, que enumeró los dieciséis preceptos para adquirir el tesoro de la ciencia.[3]

Llegados a este punto, quizá sea oportuno recordar *El arte de aprender* (1922) de Marcel Prévost, que remarcaba —al igual que Fullat— la importancia del esfuerzo y la tenacidad, esto es, la educación de la voluntad que no se agota en los años escolares.

> Para enseñar el arte de aprender a la mayoría de los humanos, no es necesario poseer una inteligencia que sobrepase el nivel de la de los demás; basta, tan solo, un espíritu claro que, no habiendo aprendido nada sin trabajo, se haya tomado la pena de aprender bien, muchas cosas diferentes. Es necesario ser un estudiante mediano, pero tenaz, que habiendo egresado hace años de la Escuela, se obstina en seguir estudiando.[4]

Nos encontramos ante unas palabras que Fullat probablemente suscribiría, desde el momento en que el estudio se basa en el esfuerzo, tal como Eugeni d'Ors ya planteó en «Aprendizaje y heroísmo», aquella conferencia dictada en la Residencia de Estudiantes en 1915. Inútil añadir que estudiar como elemento primordial de la vida intelectual exige disciplina y esfuerzo, aspectos que han sido orillados en provecho de otras estrategias que recomiendan que hay que seducir a los alumnos como si se aplicara una técnica de marketing. En más de una ocasión, Fullat se ha lamentado de que nos falta una cultura del estudio, porque abordar un tema exige años de dedicación. Nos sobran, pues, los diletantes y nos hacen falta premios Nobel (Fullat, 2006, págs. 358-359). Sus críticas a la actual universidad son contundentes, sobre todo cuando el saber se ha convertido en una cosa mediática, propia de la cultura del espectáculo de masas.

En su opinión, los políticos se inscriben en esta categoría de ociosos que no estudian, que no profundizan en la razón de ser de las cosas. En sus obras, las críticas a los políticos son constantes, hasta el punto de que se distancia de los partidos que limitan —de una u otra manera— el librepensamiento. Si el socialismo ha sido pervertido por los partidos políticos y el cristianismo por la histo-

3. Rubio y Bellvé, M., *Arte de estudiar*, Barcelona, Gallach, s/f (1903?).
4. Marcel Prévost, *El arte de aprender*, Buenos Aires, Espasa-Calpe (Austral, 761), 1947, pág. 35.

ria eclesiástica, algo semejante ha sucedido con el saber en manos de una casta intelectual más interesada en aparentar que en estudiar. Resulta lógico que, asqueado del funcionamiento del sistema político, no haya militado en ningún partido, a fin de no recibir indicaciones de nadie. En su opinión, la mayoría de los políticos viven en la idiotez desde el momento en que hablan de todo y no saben nada (Fullat, 2006, pág. 131). Bien mirado, aquí se hace eco de las palabras de san Pablo —uno de sus impertinentes— cuando en la epístola a los Romanos recuerda que «alardeando de sabios, se hicieron necios» (Romanos 1, 22).

De acuerdo con su visión culturalista, todo comienza por la escritura, por aprender a leer y escribir. Una cosa ciertamente elemental que se remonta a la invención de la escritura en Mesopotamia hace más de cinco mil años. De hecho, da la impresión de que el hipertexto ha eliminado la necesidad de las normas ortográficas, incluidas las reglas de acentuación. Por lo general, la mayoría —jóvenes y adultos— utilizan pocas palabras, lo cual comporta una baja densidad léxica, mientras que la lógica impuesta por la ingeniería informática tiende a bandear el verbo. Desde su prisma, no hay duda de que la barbarie avanza, con lo cual el ideal de la formación (*Bildung*) retrocede continuamente para imponerse una cultura popular que no supera las mil palabras y está falta de capacidad abstractiva (Fullat, 2010, pág. 66). Queda claro, pues, que Fullat —al igual que Hölderlin y Nietzsche— escribe de una manera intempestiva dirigiendo sus dardos contra aquellos que no padecen, que renuncian —en pro del éxito o la comodidad— a escribir con sangre su propia vida. Con estos presupuestos, parece demostrado que los políticos —que como los sofistas hablan de todo sin conocer nada a fondo— y los ociosos —que vagabundean sin abordar seriamente ningún problema, al margen de los convencionalismos al uso— son los destinatarios preferentes de sus críticas incisivas y mordaces.

Un pensar ternario

Cuando se profundiza en la filosofía del profesor Fullat se observa que ha desarrollado una manera de pensar que recurre al esquema ternario. No en vano Eugeni d'Ors —uno de sus referentes intelectuales, aunque no haya merecido el honor de formar parte de esta galería de 21 impertinentes— señaló que «pensar es dibujar». Quien ha seguido su trayectoria sabe que nuestro autor es amigo de los esquemas conceptuales, que acompañan sus explicaciones y disertaciones que renuncian al uso de las nuevas tecnologías a beneficio de la tiza y la pizarra, que ofrecen un sinfín de posibilidades sobre la base de que pensar es dibujar. Con el paso del tiempo, esta habilidad conceptual fue

transferida a sus artículos y libros, ilustrados con cuadros que sintetizan lo más significativo de una corriente de pensamiento o un autor que así queda conectado a una red discursiva que enlaza con los episodios más importantes de la historia de la filosofía. Además, y al igual que Hegel, Fullat funciona a través de un mecanismo mental que gira en torno al número tres.

Por de pronto, no ha de extrañar tal circunstancia si tenemos en cuenta que tal recurso constituye un lugar común en la tradición occidental. Tres son los niveles del hombre según Platón (concupiscible, irascible, racional); tres son los niveles de la Patrística griega, que distingue entre *soma*, *psyké* y *pneuma*; tres igualmente son los universales medievales (*unum*, *bonum*, *verum*) que se fusionan en el *pulchrum*; tres también son los estadios de Kierkegaard (estético, ético, metafísico); tres los momentos de la dialéctica hegeliana e, igualmente, tres los niveles de la psicología freudiana (Ello, yo, superyó). Son solo algunos ejemplos de una larga tradición ternaria que también se hace evidente en el universo mental del profesor Fullat, no solo durante sus años de formación forjados al socaire de las lecturas de Camus (Fullat, 1964, págs. 9-10), sino también en los libros dedicados al viaje (*Eulalia, la del buen hablar*, 1987; *Viaje inacabado*, 1990; y *Final de viaje*, 1992). Igualmente sus memorias responden a este mismo esquema, de modo que a *La meva llibertat* (2006) siguió *La meva veritat* (2008), para concluir con *La meva bellesa* (2010).

No cabe duda de que la concepción trinitaria de Dios influyó en Fullat, que ha orquestado un conjunto de clasificaciones ternarias y triángulos geográficos —Jerusalén, Atenas, Roma— que ilustran sus libros. En los tiempos en que mantenía una fuerte fe religiosa, esta estructura ternaria se hacía explícita desde una perspectiva teológica según el esquema confesión, misa y comunión. En otros lugares formulaba la conexión entre el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo, que así cerraba un triángulo formado por la Navidad —nacimiento del Hijo de Dios—, Viernes Santo —la muerte de Cristo en la cruz— y la resurrección pascual.

> Prefiero el juego de nacimiento-muerte-resurrección a condición de que sea yo el que nace, muere y resucita. Navidad, Viernes Santo, Pascua; pero siempre de Jesús. Tesis, antítesis, síntesis; del único y mismo yo. Si no ha de ser así, que venga la catástrofe atómica y limpie el mundo de subjetividades (Fullat, 1990, pág. 161).

Innecesario señalar que esta exposición ternaria es persistente en su filosofía hasta el punto de que tres son también los ámbitos que aparecen en cada civilización: la cultura que interpreta el mundo a partir de una concepción del hombre como animal simbólico, la técnica que modifica este mun-

do desde una perspectiva antropológica que presenta al hombre como un animal *faber* y, por último, las instituciones que constituyen las diferentes maneras de instalarse en el mundo desde una visión que configura al ser humano como animal social (Fullat, 1988a, pág. 33). De acuerdo con este enfoque, la educación se configura como un proceso que transmite informaciones, habilidades y actitudes. Como vemos, el recurso de los esquemas ternarios genera una invariable en su pensamiento filosófico y pedagógico, tal como se desprende de la afirmación de que la educación es una relación ternaria.

> Educar es manipular; ahora bien, siempre se manipula en función de algo, en vista a alcanzar un «telos» o finalidad. La educación será, pues, en su entraña, una relación ternaria entre «lo manipulante», «lo manipulado» y «lo finalístico», o aquello para lo cual se manipula. Educar es reprimir para... La educación nació del drama y prosigue siendo dramática. Y, no obstante, aquí reside nuestra grandeza: en ser animales dramáticos (Fullat y Sarramona, 1982, pág. 31).

Con el correr de los años, si analizamos su trayectoria intelectual, también detectamos en su evolución tres etapas bien nítidas. En efecto, Fullat partió de una concepción metafísica y creyente ligada a las esperanzas del Concilio Vaticano Segundo, con su diálogo entre fe y cultura. Además, era consciente de que aquel Concilio fue una iniciativa papal. «Históricamente ha habido Concilio porque ha habido Juan XXIII» (Fullat, 1970, pág. 108). Pronto, empero, se percató de que aquel optimismo respecto a la cita conciliar era excesivo, por lo que anotó en *La actual peripecia del creer* lo siguiente: «He vuelto a leer estas líneas en 1969 y me han parecido excesivamente optimistas» (Fullat, 1970, pág. 112). Desengañado un tanto de las ilusiones conciliares, fue entrando —quizá por la presencia de Albert Camus, una especie de hermano mayor— en un existencialismo que dejó en suspenso —como mínimo momentáneamente— la posibilidad de la trascendencia que, en el último tramo de su vida, da la impresión de que ha orillado hasta el punto de circunscribirla al ámbito de la estética.

La nostalgia por la unidad perdida

En los últimos tiempos, la confianza pascual en la resurrección se ha difuminado hasta el punto de que la cuestión de Dios ha quedado circunscrita a una esfera mistérica, de ascendencia existencial. A estas alturas, Fullat ya no se

apoya en la metafísica ni apuesta a favor de la existencia de Dios (Pascal), sino que todo se concentra en el misterio que solo puede ser captado por la belleza. Así, Fullat se inscribe en la estela de la tercera crítica kantiana y participa del sentido pedagógico de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) de Schiller.

A pesar de ello, Fullat no ha renunciado a la tradición cristiana, ni tampoco a la memoria, y menos aún a la axiología que depende de la historia. En último término, y de acuerdo con Gadamer, la tradición da sentido a nuestra vida, una tradición que se fundamenta en una articulación ternaria que posee tres vértices, a saber, Jerusalén, Atenas y Roma, que «forman los tres *gonon* —ángulos— del triángulo que engendra el tiempo occidental. Biblia, Odisea y Eneida; Amén. —Amén significa en hebreo ciertamente» (Fullat, 1990, pág. 16). Así las cosas, los tres progenitores de Occidente se unen en el cristianismo, cuna de la cultura occidental (Fullat, 2008, pág. 248).

Sin embargo, esta unidad —este nervio de la historia— no actúa sin tensiones, sino que incluye —tal como señalaron los presocráticos— una dialéctica interna que genera conflictos. Así llega a definir la historia como «un viaje hacia la escatología a través de la violencia» (Fullat, 2010, pág. 192). De acuerdo con esta fenomenología, en el interior del cristianismo surgió el debate entre el catolicismo y el luteranismo, entre la razón y la fe, entre la autoridad eclesiástica y la praxis evangélica, entre el poder y la humildad, entre el orgullo temporal y el espíritu franciscano. Ni la figura de Cristo —Dios encarnado— ha podido salvar el abismo existente entre ambos polos, entre el mundo terrenal y el reino del cielo. A decir verdad, la vida del espíritu —la historia, la cultura— se mueve entre ambos principios, al funcionar dialécticamente, es decir, polémicamente, en una guerra o lucha que persiste aunque nunca puede atentar contra la dignidad humana, el verdadero núcleo central de la tradición cristiana y occidental.

Con independencia de pensar desde una estructura ternaria, el profesor Fullat —en virtud de su condición culturalista— vive intensamente la historia como un proceso dialéctico que oscila entre dos polos: naturaleza-cultura, bíos-zoé, hechos-axiología, *eros-thanatos*, barbarie-razón, violencia-erótica, ideología-utopía, absurdo-sentido, etc. De hecho, encontramos en su pensamiento restos de la dialéctica presocrática, que enfatiza el papel de la lucha, según se desprende del fragmento B-53 de Heráclito, para quien la guerra es el padre de todas las cosas (Fullat, 1987, pág. 182). No extraña, por tanto, esta manera de ver las cosas que a su entender sintoniza con la mentalidad mediterránea, interpretada como un cruce de luchas y guerras, de modo que siguiendo a Heidegger considera que *Pólemos* y *logos* es la misma cosa.

Bajo la influencia intelectual del existencialismo (Heidegger, Sartre, Camus) y del psicoanálisis (Freud), Fullat ha perfilado un análisis fenomenológico y existencial de la pedagogía sobre la base de una dialéctica entre la violencia y la erótica que bascula entre la agresividad y la renuncia. Esta tesis atraviesa toda su obra, si bien se formula de diversas maneras pero siempre apuntando en una misma dirección. «El acto educador específicamente humano es, en su núcleo y en su hontanar entitativo, confrontación de dos conciencias; confrontación constitutivamente violenta» (Fullat, 1987, pág. 21). En consonancia con lo que decimos, el acto educativo constituye una relación dialéctica de naturaleza castrense desde el momento en que la educación es guerra, una antropogénesis de la fuerza (Fullat, 1986, pág. 58).

Esta visión polémica, que entiende el desarrollo de la historia como un conjunto de tensiones, bebe en las fuentes no solo presocráticas sino también en la filosofía moderna, en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel y en el psicoanálisis freudiano. Con estas premisas, el acto educativo recuerda a un combate, a un enfrentamiento dialéctico, que se asemeja a un proceso de domesticación de la violencia. Por consiguiente, Fullat participa de una antropología existencial, a veces angustiada, en ocasiones pesimista, que ve la condición humana como algo perverso y abocada a la insatisfacción. Aquí se detecta también la presencia del maniqueísmo que influyó sobre san Agustín, quien, a su vez, dejó su huella sobre Camus, dos nombres que integran por derecho propio el listado de 21 impertinentes.

Se quiera o no, el profesor Fullat se aleja del optimismo antropológico del naturalismo y de la filosofía de la historia ilustrada (Spinoza, Lessing, Condorcet, Comte, Renan) que afirman que el progreso humano camina en línea recta, hacia un mundo mejor, a través de un proceso continuo en consonancia con el lema positivista: orden y progreso. Digamos de paso que esta antropología un tanto pesimista —actualizada por el existencialismo y el psicoanálisis— posee una larga tradición que se remonta al mundo bíblico del Eclesiastés, que data de los siglos IV-III a.C. En sus páginas aparecen los grandes temas de la maldad humana: la experiencia personal de la vanidad —«Vanidad de vanidades, vanidad de vanidades, todo es vanidad» (Eclesiastés 1, 2)—, las contradicciones en la vida humana, las injusticias en el orden social, el abuso de autoridad en el ámbito político, la decepción ante la incertidumbre del futuro, etc. Además, el deseo de insatisfacción —uno de los puntos clave del pensamiento del profesor Fullat— se recoge en este libro del Antiguo Testamento.

Según esta tradición sapiencial, Fullat sabe —como Cohelet, su autor— que «todo es vanidad» y, que, por tanto, todo el mundo desea más cosas.

Lo que sucede es que Cohelet aspira a poner freno a esta situación, con la mirada puesta en el papel regulador de Dios. «Deme Dios hablar según deseo y pensar dignamente de los dones recibidos, porque Él es el guía de la sabiduría y el que corrige a los sabios» (Eclesiastés 7, 15). Por contra, en la posmodernidad no existe esta corrección, con lo que la vanidad aumenta hasta límites insospechados. Así, Fullat —que reconoce haber sido un vanidoso hasta el absurdo (Fullat, 2010, pág. 237)— sabe que el ser humano nunca tiene suficiente y que es capaz de lo peor a fin de alcanzar sus maléficos objetivos. En realidad, la violencia y la vanidad no son más que manifestaciones de una misma cara: la maldad humana que asegura el triunfo del engaño y del poder, en una lucha continuada y sin cuartel a favor del poder y la vanagloria (Fullat, 2010, pág. 67). Tanto es así que las mediaciones resultan imposibles, con lo que el arte y la ciencia, la vida y la muerte, son principios que se distinguen por mantener una confrontación férrea. Por consiguiente, *eros* y *thanatos* son dos pulsiones que oscilan entre la vida y la muerte.

Si Eugeni d'Ors interpretaba la historia a la luz del combate entre el orden (clasicismo) y el caos (barroquismo), Fullat recurre —a pesar de la estructura ternaria de su pensamiento— a un plan dicotómico, siempre en conflicto y oposición, que nunca se resuelve del todo porque resultan imposibles las conciliaciones y las síntesis. Es sabido que él mismo estableció una especie de lucha intelectual con el profesor Jaume Sarramona y así —a cuatro manos— elaboraron un libro en 1982 que fue fruto de «un combate que ha tenido lugar claveteado en el tiempo» (Fullat y Sarramona, 1982, pág. 235). Ambos autores —Fullat y Sarramona— representaban posiciones opuestas: Fullat la filosofía de la educación de raíz humanista, el *logos*, la reflexión, la teleología, la axiología pedagógica, el saber-pensar; mientras que Sarramona asumía la defensa de la *tekné*, del saber-hacer, la eficacia, el éxito de la instancia didáctico-educativa.

Por todo cuanto decimos, el profesor Fullat no ha rehuido —desde la amistad y el diálogo— la disputa y la controversia. Ha polemizado con sus compañeros universitarios y ha discutido consigo mismo reconociendo que el ser humano, además de *sapiens*, es *demens*, con lo que se configura una naturaleza antropológica bifronte. Por ello, el hombre es capaz de las cosas más sublimes y, al mismo tiempo, de las más atroces y horribles. Todo emana de la lucha y la polémica: bien-mal, razón-irracionalidad, vocación cosmopolita y universal – interés particular y egoísta. Resulta claro por qué el profesor Fullat es amigo de un *Logos* que transcurre, que circula, que polemiza, de manera que siempre ha permanecido abierto al diálogo. Lo ha hecho —como bien demuestran estos 21 impertinentes— con diversos autores clásicos y moder-

nos, pero en otras ocasiones lo ha hecho con sus discípulos e, incluso, buscando interlocutores en su propio interior como Eulalia —la del buen hablar—, que utilizó para desdoblar su personalidad intelectual.

Ahora bien, mientras Eugeni d'Ors porfiaba para que el clasicismo triunfase sobre el romanticismo, Fullat acepta como una realidad antropológica la violencia que deriva de la voluntad de poder. La vida —y lógicamente la educación— se convierte en agonía, lucha y angustia (Fullat, 1986, pág. 23). Desde esta perspectiva, la educación no es más que un proceso de domesticación mediante el cual el niño —perverso por naturaleza— se incorporará al mundo de los adultos a través de un tránsito que va de la *physis* a la cultura, en una evolución que, de acuerdo con su pensar ternario, tendrá tres momentos: «El pequeño animal será cada día más *político*; a medida que salte de un nivel de la Básica al siguiente quedará más encorsetado por las *hermenéuticas* —"saber"— y por las *técnicas* —"saber-hacer"—. Ingresará en civilización. ¿Hay que aplaudir o, por el contrario, irrumpiremos en llanto?» (Fullat y Sarramona, 1982, pág. 195). En fin, el itinerario educativo —entendido como mecanismo de domesticación— contempla tres dimensiones, a saber, política, hermenéutica y tecnológica. De alguna manera, este proceso que nos conduce a la civilización pone de manifiesto las dificultades para restablecer la armonía inicial, porque el niño —de acuerdo con Hölderlin— es expulsado de su paraíso inicial, arrancado de la felicidad de su infancia para incorporarse con dolor y sufrimiento al mundo de los adultos. En definitiva, el hombre adulto es un ser escindido entre aquella etapa inicial y el mundo hostil en el que vive, una oposición que evidencia la contradicción existente entre la vida personal que aspira a un mundo feliz y la realidad perversa y decadente que habitamos.

Es digno de notarse que el existencialismo —Camus en lugar preferente, sin olvidar a Sartre— ya denunció esta escisión, que patentiza la falta de unidad entre el mundo y la vida. En *El mito de Sísifo*, Camus destacó la nostalgia de esta unidad inicial que desaparece cuando el niño al crecer es expulsado del paraíso. En el fondo, Fullat encontró su paraíso en tierras tarraconenses, en su Alforja natal, cuando vivía como Robinson en medio de la naturaleza durante los tres años de Guerra Civil (1936-1939), sin ningún tipo de escolarización. Pero a pesar de la nostalgia, y de los consabidos esfuerzos para recuperar la unidad perdida, la dialéctica —lucha, guerra, dispersión— se impone al Ser de Parménides, al Dios de Abraham y al Dios de Pascal y Kierkegaard, es decir, al Dios de los profetas y de los filósofos. «Entre educador y educando puede establecerse comunicación en lo conocido, pero jamás comunicación de conciencias [...]. En esta imposibilidad se halla el núcleo de la violencia

educante. Toda relación humana es violenta en su especificidad consciente» (Fullat, 1988a, pág. 240).

Cabe inferir de lo expuesto que el ser humano vive trágicamente la experiencia de la escisión, a la vez que se percata de la imposibilidad de restaurar la unidad perdida. Fullat no duda en reconocer que sus obras son el resultado de la biografía de alguien que ha sufrido esta dislocación (Fullat, 2010, pág. 249). No por azar, también Camus constató este divorcio que conduce a tomar conciencia de la absurdidad, con lo que solo queda el camino de la rebelión —el *homme révolté*—, que, al fin y al cabo, es la opción que ha seguido Fullat en su trayectoria personal al rebelarse contra todo y contra todos. De ahí su insatisfacción permanente, su impertinencia militante, su acidez corrosiva, su radical e indomable libertad, sobre todo ante los frívolos —políticos, diletantes y periodistas— que no estudian con ahínco ni ejercitan rigurosamente su raciocinio.

A pesar de esta división, el ser humano anhela aquella unidad inicial —una especie de paraíso original— que se ha formulado históricamente de diferentes maneras. Desde el Uno y todo presocrático, al *Logos* gnóstico y estoico, al *Uno* de Plotino y de Nicolás de Cusa, hasta llegar al Otro que es sinónimo de Dios de la tradición judeo-cristiana. Durante su juventud, y cuando la metafísica articulaba su universo mental, deseaba que la educación contribuyese a unir la infancia con el paraíso que el hombre perdió por mor del pecado original (Fullat, 1965, pág. 322). De ahí que surgiese la lucha entre el bien y el mal, de acuerdo con el Génesis, uno de los capítulos que integran el listado de 21 impertinentes. «Adán y Eva salen buenos de las manos del Creador. El ingreso en el *Árbol del Bien y del Mal* —la cultura— les convierte en malos y pecadores. La maldad se aprende» (Fullat, 1989, pág. 101).

Visto desde la distancia, los seres humanos fueron expulsados del paraíso a fin de emprender la ardua tarea de hacerse a sí mismos, a formarse, de modo que con Adán y Eva empezó la educación, entendida como un proceso de crecimiento, siempre doloroso, a través del trabajo, el sufrimiento y las penalidades (Fullat, 1987, pág. 84). Por el contrario, el paraíso permanecía como un coto reservado para las bestias y los vegetales, mientras que hombres y mujeres habían de sacrificarse y padecer en su peregrinaje terrenal para recuperar una unidad que ya no podría alcanzarse en este mundo. Desde luego, esta vuelta al paraíso —entendida como la fusión con Dios en el más allá, en la vida eterna— dio sentido a la vida occidental hasta la irrupción de los vientos secularizadores que dictaminaron la muerte de Dios y que, a su vez, situaron —como hicieron las utopías modernas— el paraíso en la tierra.

En suma, si la conciliación no es posible, aparece el recurso de la historia, de la memoria, que así se convierte en condición de posibilidad de la esperan-

za en el futuro. De acuerdo con la hermenéutica de Gadamer y Koselleck, el futuro, la expectativa, depende del pasado, de la experiencia. Si la relación educativa es violencia, hay que optar por la vía de la tradición porque aunque hayamos perdido la fe en Dios no vamos a negar los valores que se desprenden del cristianismo. Si la educación funciona dialécticamente a través de un proceso angustioso de lucha y combate, hay que recurrir a la historia, a la tradición, para encontrar un principio sobre el cual construir las relaciones humanas y, por tanto, la educación. Y más, en concreto, hay que apelar al cristianismo, en el que convergen el profetismo hebreo, la razón especulativa griega y la técnica romana, sin perder de vista la universalidad de la novedad cristiana. Anotemos, antes de nada, que san Pablo en la epístola a los Romanos sostiene la dignidad de todos los hombres, sin tener en cuenta si uno es judío o griego. Es en este contexto donde el Concilio de Nicea (325 d.C.) marca un punto de inflexión en la historia de Occidente que abandonó el paganismo, a fines del siglo IV. Allá, en Nicea, se fijó la doble naturaleza —divina y humana— de Cristo, el hijo de Dios. Este hecho —un Dios encarnado— exaltará la dignidad humana, un aspecto crucial en la historia europea hasta sostener la axiología de Occidente.

La memoria como esperanza

Sin ninguna clase de dudas, el profesor Fullat puede inscribirse en la estela del culturalismo pedagógico que hunde sus raíces en el historicismo de Dilthey y que, a través de Eduard Spranger y Ernst Robert Curtius, llegó a España durante los años de la Segunda República. Ciertamente que la Barcelona de aquella época, con la apasionante aventura de la Universidad Autónoma de Cataluña —nuevo nombre de la Universidad de Barcelona, fundada en el siglo XV por Alfonso V el Magnánimo—, fue receptiva a este ideario que incluía una profunda carga pedagógica a través de la defensa de unos valores en sintonía con la *Paideia* griega, según Werner Jaeger había formulado. Se confiaba que aquellos años de ilusión republicana favoreciesen la implantación de un neohumanismo que había de rehabilitar, frente al nihilismo filosófico y al totalitarismo político, los principios del humanismo en la línea que Erasmo estableció durante el Renacimiento. Autores como Joaquín Xirau y Joan Roura-Parella —ambos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía de la Universidad Autónoma— e, igualmente, Lorenzo Luzuriaga desde Madrid, porfiaron en el intento, primero en España y, más tarde, en el exilio americano.

Ciertamente, el itinerario que ha trazado el profesor Fullat ha sido propio y personal, un tanto alejado epistemológicamente de aquella pedagogía culturalista ligada a las ciencias del espíritu, pero no es menos verdad que gracias a sus lecturas —por ejemplo, de Gadamer— ha llegado a unos planteamientos similares y que mantienen cierta sintonía, o como mínimo un aire de familia, con aquel culturalismo pedagógico de los años treinta. Es evidente que hoy la crisis desencadenada en 2007 tiene características diferentes a la derivada del *crack* bursátil de 1929, pero en esencia ofrece la misma naturaleza porque ambas responden a un desarrollo histórico posmoderno, momento que se inicia —siempre según el profesor Fullat— en 1900, al coincidir con la muerte de Nietzsche (Fullat, 2002).

De ahí que el siglo XX sea el siglo posmoderno por antonomasia, ya que afecta a la condición humana, a un hombre que además de haber sido expulsado del paraíso, ha perdido la confianza moderna en la salvación del género humano. El posmoderno es un ser frívolo y narcisista, un tanto vanidoso y egoísta, que desprecia el pasado, se muestra insensible ante el futuro y centra su atención en el presente. Por estas razones, el *carpe diem* horaciano ha adquirido de nuevo plena vigencia en todos los sectores sociales, incluso económicos y financieros. Para Fullat, cuando el instante se vacía de profundidad y pierde la memoria de los orígenes y la tensión hacia el futuro, el presente, el instante actual, siempre efímero, se convierte en algo zoológico y bestial, propio de animales y no de seres humanos (Fullat, 2006, pág. 366).

Resulta lógico, pues, que Fullat constate que vivimos entre los restos de una civilización que quizá convendría salvar (Fullat, 2008, pág. 120). Si el estudio falla —hay que seducir a los alumnos, se dice en los papeles pedagógicos— y la política —esto es, la moral pública— fracasa, nos queda la vía de la historia, de la tradición. Pretérito y futuro, experiencia y expectativa, se conectan a través de la memoria de un pasado que adquiere la condición de memoria de futuro (Fullat, 2006, pág. 303). Y ello hasta el punto de que cuando se está desprovisto de esperanza el tiempo se hace más angustioso si cabe, un tiempo de desesperación, casi infernal (Fullat, 2006, pág. 304).

Huelga insistir en que Fullat es un defensor de la cultura, de manera que la tarea educativa —entendida como proceso de domesticación y socialización— hay que interpretarla desde esta perspectiva cultural. Así, y a pesar de su apego al naturalismo y de su inveterada nostalgia por el paraíso inicial, el culturalismo pedagógico constituye una clara referencia de su pensamiento que puede vincularse a la pedagogía de las ciencias del espíritu o ciencias de la cultura, desde el momento en que el espíritu (*Geist*) puede equipararse a cultura. De ahí el distanciamiento del profesor Fullat del positivismo pedagó-

gico (que atiende solo a hechos y datos) y al deber normativo que la pedagogía —por su ascendencia kantiana y puritana— instauró desde primera hora, primero con la pedagogía derivada de Herbart, y luego con las directrices psicopedagógicas de la escuela de Ginebra (Claparède, Ferrière, Piaget). Ni positivismos con su razón fría y abstracta ni imperativos éticos que limitan la conciencia pueden encajar en alguien como Fullat, un espíritu libre e independiente que opta por un pensar atrevido e impertinente.

En su universo, el ser humano es alguien existencial, que vive en la temporalidad de la historia, ya que el hombre —de acuerdo con san Agustín y Heidegger— se encuentra definido por el tiempo, está abocado a la muerte. El hombre —siempre in-satis-fecho e in-acabado, según su propia antropogénesis— reclama tiempo, más tiempo, para formarse, para delimitarse, de la misma manera que Goethe reclamaba luz, más luz (Fullat, 2010, pág. 260). Por lo demás, el hecho cultural se inicia con la inhumación de cadáveres (Fullat, 2010, pág. 19), es decir, con el deseo de que la vida humana pueda continuar en un más allá no solo material —la supervivencia del grupo— sino también espiritual que se concretiza en la cultura.

De algún modo, Fullat confía en el culturalismo, sabedor de que la cultura es el antídoto contra la barbarie humana, si bien reconoce que naturaleza y cultura se complementan en el ser humano (Fullat, 2006, pág. 145). Bajo la influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss —cuyas clases siguió en el Collège de France durante el curso 1970-1971—, remarca que el cocinar (todo el mundo sabe que Fullat es un excelente *gourmet*) marca el tránsito entre naturaleza y cultura y así el arte culinario transforma lo crudo, lo natural, en cultura, en lo cocido (Fullat, 2006, pág. 227). Se trata de una vieja tesis sistematizada por Faustino Cordón en *Cocinar hizo al hombre* (1980) que últimamente ha ganado adeptos al ponerse de relieve la importancia de la dieta mediterránea. Así, Fullat considera que los romanos —singularizados por ser grandes técnicos— nos enseñaron a comer a través de la colonización del Mare Nostrum. Propiamente, comer —además de la necesidad trófica— constituye un signo de cultura y civilidad, sobre la base de que comer y hartarse no es lo mismo.

A la vista de lo que decimos, el ser humano no puede quedar circunscrito al ámbito de la vida natural (*zoé*), sino que exige el paso a un estadio superior, la vida reflexiva (*bíos*) que socialmente implica —además del cultivo intelectual— cierta sofisticación y refinamiento. «La biología no nos abre la vida eterna. En cambio, el eterno retorno de las frases convierte en inmortal cada instante» (Fullat, 2010, pág. 171). Así se explica su particular cruzada contra los vegetarianos y los fervientes naturalistas que renuncian a la carne. Por esta

misma razón, no le resulta agradable la presencia de canes por las calles de las ciudades, porque la ciudad no es un lugar para animales, aunque paradójicamente cada día se adaptan mejor al hábitat urbano. Sea como fuere, y al margen de vanas disputas, es evidente que Fullat —de acuerdo con Nietzsche y Freud— confiere al cuerpo humano una presencia significativa, sobre todo si tenemos en cuenta que lo somático también puede ser abordado desde la perspectiva de la memoria y de la historia, esto es, de la cultura. En efecto, el cuerpo, sobre la doble base del hambre y del sexo, no es algo eterno e inmodificable, sino que se transforma con el paso de los años, gracias a la cultura que lo reconstruye y de la barbarie que también lo mutila, hiere y aniquila (Fullat, 2006, pág. 230).

La defensa de la cultura hace que Fullat opte por el cristianismo, auténtica matriz de la civilización occidental. Occidente se fundamenta sobre dos principios, a saber, la dignidad y la eficacia. El primero procede del judaísmo, mientras que el segundo deriva de la eficacia científica griega y de la eficacia tecnológica latina, de modo que Occidente —o, lo que es lo mismo, la síntesis cristiana que representa— simboliza la encarnación del sentido total hebreo en la tecnociencia grecorromana (Fullat, 2008, pág. 226). Por consiguiente, propone una solución armonizadora gracias a la historia, que, en un mundo sin Dios, es el único punto sólido que queda. En última instancia, la axiología pedagógica, los valores de Occidente, dependen de la narrativa, es decir, de los relatos que dan sentido al desarrollo histórico-cultural (Fullat, 2005a, 2005b).

Tal como hemos ido señalando, en su universo mental el cristianismo se perfila como la síntesis entre el mundo sinaítico (judío) y el clásico (grecorromano). Por tanto, y con independencia de dudas e indecisiones, la salida a la dialéctica histórica —siempre polémica— es posible gracias a la mediación del cristianismo, sobre el cual se ha edificado la cosmovisión occidental. Ya en la monografía sobre Marx y la religión reconoció que el cristianismo ha sido históricamente alienador —de la misma manera lo ha sido el marxismo histórico—, «pero de ahí a sostener que *siempre* el cristianismo tiene que ser alienante, va mucho trecho» (Fullat, 1974, pág. 202).

Y aunque su fe ha perdido la fortaleza de hace unos años, no es menos verdad que Fullat reconoce que el cristianismo configura su cultura, de la cual no reniega, hasta el extremo de que todavía hoy continúa estimando la tradición cristiana con una devoción ciertamente filial. «Se trata de una cultura sensacional» (Fullat, 2006, pág. 36). De ahí que llegue a exclamar que una cosa es negar la divinidad de Jesús de Nazaret, y otra, muy distinta, pretender entender la cultura europea al margen del cristianismo (Fullat, 2006, pág. 365).

Dicho con otras palabras: «en el útero cristiano se ha engendrado la cultura occidental» (Fullat, 2006, pág. 109), que ha sido fecundada por el mundo grecorromano y el judaísmo, si bien a estas alturas «ni siquiera la cultura nos puede consolar porque se ha transformado en una industria» (Fullat, 2006, pág. 119).

Ante la situación crítica en que vivimos, Fullat nos ha alertado sobre los peligros de un mundo que no respete la dignidad humana. Resulta grave, pues, que «Europa reniegue de su valor principal, la dignidad, prestando solo atención a la eficacia» (Fullat, 2008, pág. 266). La crisis de Europa —un tema sobre el que Husserl habló claramente— es una piedra de toque para que tomemos conciencia de la gravedad del problema y focalicemos la atención en la dignidad humana, un universal cuya vigencia y actualidad parece que retrocede en muchas latitudes. Solo de esta forma, y habida cuenta de que no es posible retornar al paraíso, parece factible iluminar el futuro a la luz de la tradición, del cristianismo, garante último de la dignidad humana, fruto de un largo proceso histórico no exento de enfrentamientos y discordias.

Él mismo lleva a cabo un ejercicio de memoria con el libro que presentamos, a través de estos 21 impertinentes que han forjado su particular manera de pensar. En último término, solo podemos otear el futuro, la expectativa, con la fuerza de nuestra propia biografía, con la ayuda de la herencia cultural que depende de la tradición, desde la cual pensamos gracias a las lenguas y a los lenguajes que hemos recibido y aprendido. De buen grado, estos 21 impertinentes corresponden a diferentes maneras de ver el mundo, de visitarlo e interpretarlo, ya que unos son premodernos, otros modernos e, incluso, posmodernos. Pero más allá de las diferencias cronológicas, todos son «europeos» en sentido amplio, no contabilizándose ningún autor oriental (aunque el Génesis recoge aspectos del Creciente fértil y Platón algunas dimensiones orientales), ni tampoco ningún americano. Europa, siempre Europa, este es el mensaje de Fullat que identifica, por extensión, la cultura europea con la occidental.

Sus impertinentes quizá no nos afectan personalmente, pero seguro que la intención del profesor Fullat —el ejercicio de la memoria como categoría de futuro, fijando su atención en la vieja Europa— puede importunar y molestar a más de uno. Pero hemos de recordar que, según Gadamer, no es que el hombre tenga historia, sino que la historia nos tiene a nosotros. Algo semejante sucede con una Europa que parece haber perdido sus señas de identidad, que da la impresión de que en los últimos tiempos —ahí está el drama de los refugiados— ha olvidado la dignidad humana, que es violada continuamente. El alma de Europa —su esencia, si es que la tiene— reside en la defensa a ultran-

za de esta dignidad, herencia del cristianismo y resorte para construir cualquier proyecto de vida colectivo, inclusive más allá de los límites geográficos de la vieja Europa.

Y ello con el objetivo de abordar el porvenir con dosis de ilusión y esperanza, confiando en que la dignidad humana continúe siendo la clave de bóveda de nuestra historia, de nuestra tradición europea y occidental. Dewey pensaba que Europa acabaría siendo una provincia de América, mientras que Fullat nos hace ver la importancia de la historia y la tradición a través de estos 21 impertinentes, auténticos maestros-pensadores no solo suyos sino también nuestros y, si se quiere, de todo el continente, de todo aquel que se sienta «europeo». Ahí radica, pues, la fuerza de su impertinencia, que hay que situar en el concierto de la cultura europea, de la que participamos más allá de los intereses económicos que se imponen por doquier. En pocas palabras: Europa es una vía cultural y, por ende, pedagógica que el profesor Fullat pone de manifiesto en este libro personal y un tanto impertinente. Olvidarlo podría ser un suicidio, tal como Fullat nos advierte en este nuevo libro, un regalo que nos hace cuando ha sobrepasado con creces la edad bíblica.

Bibliografía

Arada, R. de la; Vilanou, C.; Carreño, A., «Lectura pedagògica de la novetat cristiana. Una aproximació a través de la filosofia de l'educació de Joaquim Xirau i Octavi Fullat», *Educació i Història*, 23, 2014, págs. 13-50.

Fullat Genís, O., *La moral atea de Albert Camus*, Barcelona, Pubul, 1963.

Fullat Genís, O., «Trajectòria ètica d'Albert Camus», en Fullat, O.; Sarri, J.; Roig Gironella, J.; Saltor, O.; Tremoleda, J.; Cases, A.M.; Del Molar, N., *Qüestions de Filosofia. Camus-Sartre-Ortega-D'Ors-Torres-Descartes-Llull*, Barcelona, Franciscàlia, 1964, págs. 9-51.

Fullat Genís, O., *Reflexions sobre l'educació*, Barcelona, Nova Terra, 1965.

Fullat Genís, O., *La sexualidad, carne y amor*, Barcelona, Nova Terra, 1966.

Fullat Genís, O., *La actual peripecia del creer*, Barcelona, Nova Terra, 1970.

Fullat Genís, O., *La educación soviética*, Barcelona, Nova Terra, 1972.

Fullat Genís, O., *Radiografía del ateísmo*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

Fullat Genís, O., *Marx y la religión*, Barcelona, Planeta, 1974.

Fullat, O.; Sarramona, J., *Cuestiones de Educación (Análisis bifronte)*, Barcelona, Ceac, 1982.

Fullat, O., «Els messianismes inútils i els messianismes perillosos o l'esperança desesperançada», en Puig i Tàrrech, A.; Fullat, O.; Duch, L.; Capdevila, E.;

BATLLES, J.; ESTRADÉ, M., *Esperar contra tota esperança*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, págs. 26-39.
FULLAT GENÍS, O., *Educació: violència i eròtica*, Barcelona, Edicions 62, 1986.
FULLAT GENÍS, O., *Eulalia, la del buen hablar*, Barcelona, Ceac, 1987.
FULLAT GENÍS, O., *La peregrinación del mal. Estudio sobre la violencia educativa*, Barcelona, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1988a.
FULLAT GENÍS, O., *La filosofía. Problema y concepto*, Barcelona, Vicens-Vives, 1988b.
FULLAT, O.; MÈLICH, J.-C., *El atardecer del bien (Una pedagogía freudoexistencialista)*, Barcelona, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1989.
FULLAT GENÍS, O., *Viaje inacabado. La axiología educativa en la Postmodernidad*, Barcelona, Ceac, 1990.
FULLAT GENÍS, O., *Final de viaje*, Barcelona, Ceac, 1992.
FULLAT GENÍS, O., *Problemes d'axiologia antropològica*. Lección inaugural del curso académico 1993-1994 de la Universitat Ramon Llull, pronunciada el 5 de octubre de 1993, Barcelona, Romargraf, 1993.
FULLAT GENÍS, O., «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», *Anthropos*, núm. 160, 1994, págs. 9-17.
FULLAT GENÍS, O., *Els valors d'Occident*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001.
FULLAT GENÍS, O., *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Barcelona, Crítica, 2002.
FULLAT GENÍS, O., *L'autèntic origen dels europeus. El cristianisme en la formació d'Occident*, Barcelona, Pòrtic, 2005a.
FULLAT GENÍS, O., *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2005b.
FULLAT GENÍS, O., *La meva llibertat. Inici biogràfic, home, Catalunya, sexe, Déu*, Barcelona, Angle, 2006.
FULLAT GENÍS, O., *La meva veritat. Història, moral, valors, educació, per què?*, Barcelona, Angle, 2008.
FULLAT GENÍS, O., *La meva bellesa*, Barcelona, Angle, 2010.
FULLAT GENÍS, O., «Pedagogia i fe». Discurso pronunciado en el acto de investidura de Doctor Honoris Causa por la Universitat Ramon Llull. Elogio de los méritos del Dr. Octavi Fullat a cargo de la Dra. Anna Pagès, Barcelona, Universitat Ramon Llull, 2010.
GADAMER, H.-G., *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000.
GÁLVEZ RODRÍGUEZ, S.L., *La educación como antropogénesis. El tiempo como categoría pedagógica en la obra de Octavi Fullat*, Barcelona, Universitat Ramon Llull, 2005 (tesis doctoral inédita, dirigida por Xavier Marín Torné).
VILANOU, C., «Quan la memòria esdevé "a priori" pedagògic. Europa i Occident en la filosofia de l'educació del professor Octavi Fullat», *Ars Brevis*, núm. 13, 2007, págs. 155-175.

Vilanou, C., «La trilogia autobiogràfica del professor Octavi Fullat: quan la confessió esdevé memòria pedagògica», *Revista Catalana de Pedagogia*, vol. 7, 2009-2010, págs. 503-570.

Conrad Vilanou Torrano
Universidad de Barcelona

Introducción o elogio a la impertinencia

No resulta tarea regalada la de estar de plantón vigilando por dónde llegará el Ángel de la Muerte. A los ochenta y ocho años me entretengo con un Diario íntimo que finalizará con el personal desenlace. En estas estaba cuando un buen día mi mejor ex alumno, varón, Joan Carles Mèlich, se interesa por el libro en el cual estaría yo trabajando. Los dos desayunamos frecuentemente en el bar La Farga de la Diagonal. Le confieso que no redacto trabajo alguno, que me ciño a dar expresión escrita a lo que pienso, y noto con los afectos, cuando me siento acosado por el día a día. Casi me riñe conminándome a escribir un libro en el cual dé cuenta de qué pensadores y qué obras me han impactado más e incluso sobrecogido. No puedes irte, añadió, sin legarnos esta información. Somos unos cuantos quienes te lo agradeceremos. Nos amparará.

Le prometí que trataría de hacerlo. Después de dedicar horas a lo largo de unos días en algo así como un examen de conciencia de la memoria biográfica, he caído en la cuenta de que han sido veintiuno los impertinentes que me han zarandeado los riñones del alma.

Estimo que uno se pertenece a sí mismo; vamos, que uno es su personal propietario. Pero hétenos aquí que algunos se entrometen en los entresijos del ánima, como si la de uno fuera alma de gorrino, colocándole sus ideas y sentires patas arriba. Esto me ha sucedido con la lectura reflexionada, aquella que quiebra la cabeza, de veintiún pensadores de otros tiempos o de tiempos cercanos pero en desuso ya. ¿Qué me ha ocurrido con cada uno de estos impertinentes? Que he dejado cada vez de pertenecerme como si yo dejara de ser yo. Esto sí que es quedarse con el alma en vilo, sin punto de apoyo. Pasmo, pues, y suspensión.

La «im-pertinencia» nos arranca de la modorra, en la que nos instalamos por comodidad, valiéndose de la sorpresa y del asombro. La inquietud es catapulta poderosa. Mis impertinentes han producido *eventa* (del latín *evenire*; *ex*, «desde», y *venire*, «venir» o «ir»); es decir, han engendrado acaecimientos en mi biografía intelectual e igualmente en la emocional. No extraña, por tanto, que

Aristóteles en la *Metafísica* (A2) constatara que el asombro (*thauma* en griego o bien *Stimmung* en alemán) empujó ya a los primeros pensadores hacia el discurso filosófico.

Laudes, pues, alabanzas a aquellos veintiuno que me dejaron sin asidero. Sin tales impertinentes yo sería uno más, un simple, un bobo, un torpe, un tarado, uno de la chusma, un Aznar o un Zapatero. Carece de interés lo que cuenten los medios de comunicación: ¡qué saben ellos! ¿Prestigio social? No tardarán los vendavales en jugar con él.

Me propongo en estas páginas relatar de qué modo estos pensadores me han afectado o conmovido forzándome a discurrir de manera diferente a la que estaba acostumbrado o en la cual habíame instalado aunque solo fuera por conveniencia.

Aquel que lee con libertad queda abierto al susto y a tener que comenzar de nuevo. Nos pasamos la vida poniendo manos a la obra hasta que Dama Muerte nos clausura el pasaje en todo caso y para siempre.

Avisos para la lectura

1) Nací en el pueblo de Alforja (Tarragona) el 12 de enero de 1928.

   Monarquía, Segunda República española, Guerra Civil española, Segunda Guerra Mundial, Dictadura de Franco, Democracia.

   Mi padre, doctor en Medicina, discípulo del fisiólogo Juan Negrín. Mi madre, maestra en la Escuela del Mar y alumna de Maria Montessori.

   En el otoño de 1943 ingreso en los escolapios. En 1950 finalizo los estudios eclesiásticos (bachillerato, Humanidades, Filosofía Escolástica, Teología Católica tanto Dogmática como Moral, Estudios Bíblicos, Derecho Canónico y Liturgia).

   Alumno de la Universidad de Barcelona. Licenciado en Filosofía en 1956. Doctor en Filosofía en 1961. Después, profesor de la Universidad de Barcelona y de la Universidad Autónoma de Barcelona. Catedrático. Referencias a profesores de la Universidad de Barcelona que tuve.

   Hasta los veintidós años viví exclusivamente desde la fe cristiano-católica.

2) Mi evolución intelectual y emotiva se ha debido, mayoritariamente, a los veintiún pensadores de los que se habla en el libro.

3) El cambio progresivo y traumático configura sin duda una trama, pero esta es tan enmarañada —autores contrapuestos estudiados simultáneamente y a veces a la fuerza de las circunstancias— que no ha resultado posible elaborar una línea única que señale las alteraciones soportadas. El esfuerzo a que he sometido la memoria no ha dado mayor fruto.

4) He superado el hándicap aludido refiriéndome a cada uno de los veintiún impertinentes a modo de compartimentos estancos. Esto permite leer lo referente a un pensador, independientemente del resto. Se repiten extremos; pocos. Inevitable.

5) Este texto no se ha propuesto presentar a cada uno de estos autores —obras hay para ello—, sino relatar de qué manera han afectado mi vida. Y esto en su día, no ahora.

6) La vida me ha quedado atravesada por tres preguntas que no han recibido respuesta satisfactoria:

Primera: ¿qué significa *conocer* o *saber*?
Segunda: ¿hay algo *absoluto* (Dios) o bien todo es relativo?
Tercera: ¿por qué tengo que ser bueno?
Pegados a esta tercera pregunta bailan dos interrogantes:
a) ¿qué significan *bueno* y *malo*?
b) ¿qué vale más, *cada yo* o bien *el grupo*?

7) Alcanzado el ocaso, tanto biológico como biográfico, me noto apaciguado a base de escepticismo y de agnosticismo plácidos. Ignoro por qué.

Thomas Aquinas (santo Tomás de Aquino) (1225-1274)

Al primer Tomás de Aquino que saludé fue al santo. Mi fantasía infantil estaba preparada para tratar a los santos y a las santas. Era cuestión de cristianos que se encontraban ya en el cielo y vivían en compañía de Dios Nuestro Señor; los veía como parientes de Dios. Ellos podían facilitarme el ingreso en las estancias de la dicha sempiterna donde me lo pasaría bomba. A mí me apetecía jugar y llenarme la andorga; estaba gordinflón. Mi cielo era, pues, sensual.

Había leído la biografía de san Luis Gonzaga, una hagiografía, por aquello de que mi padre se llamaba Luis. Mi madre me advirtió ya entonces que san Luis era muy buen chico mientras que santo Tomás de Aquino era muy sabio; de esto se valió para inculcarme que yo tenía que ser bueno y estudioso. Después he sido más estudioso que bueno con gran contentamiento mío; ¿no serán, los buenos, un tanto paparotes?

Pasaron años, y más años pasaron, hasta que a principios de los cincuenta del siglo xx viajé a París. Louvre: un cuadro me aguijoneó la curiosidad, *Le triomphe de saint Thomas d'Aquin*, lienzo del pintor toscano Benozzo Gozzoli (1420-1497). El éxito de aquel santo se debía a los libros, al discurrir y no al papanatismo. Allí mismo, en el museo, ante el lienzo, me asaltó al recuerdo una escena vivida la tarde del 7 de marzo de 1946 cuando cursaba estudios en el antiguo monasterio de Irache, Navarra, a fin de ser escolapio cabal. Fiesta litúrgica de santo Tomás de Aquino, patrono católico de la Filosofía. Por la mañana, Eucaristía (*misa*, que otros dicen) con panegírico de un sacerdote que nos lanzó un sermón rimbombante pero hueco aunque pomposo y acicalado. Con un compañero catalán hicimos luego burla del mismo en privado.

Panegírico: en griego *panegyrikós*. Discurso solemne en una reunión pública. De *panegyris*; *pan*, «todo»; *agorá*, «reunión».

Por la tarde la conmemoración tomó otro cariz; la sesión literaria quedó marcada por la exposición de Valentín Caballero, un escolapio estudioso del que leí *Orientaciones pedagógicas de san José de Calasanz* (1945). Me sorprendió gratamente su definición de pedagogo o educador: *cooperator veritatis*, un

«cooperador de la verdad». El libro no es una bagatela de Facebook; se trata de 607 páginas bien hilvanadas. Pues bien, este pensador nos presentó la *Summa theologiae* a modo de construcción intelectual impecable: dos grandes partes inspiradas en el neoplatonismo, el cual sostiene la emanación y el regreso, «desde» el *Principio* y «hacia» el *Principio*. *Prima pars*, salida de Dios. *Secunda pars*, vuelta a Dios. La *Tertia pars* se centra en el Cristo-hombre, clave para la vuelta al *Principio*.

Tomás de Aquino dejó de ser el santito azucarado, del cual encariñarse, mudándose en algo serio y recio. Objetivó para mí a la *Ratio*, al discurso potente. Durante mis estudios para escolapio no pude leer ni una sola línea del filósofo medieval. El latín no era el problema, lengua que aquellos años dominaba con seguridad. Teníamos prohibido leer, fuera lo que fuera, excepción hecha, claro está, de los libros de texto. Miedo, sin duda, a posibles contaminaciones. Bastaba, digo yo, ir infestados por el Dictador español Franco.

Durante los estudios universitarios, ya en Barcelona, nuevamente Tomás de Aquino. El profesor Lluís Cuéllar nos introdujo en la Historia de la Filosofía Medieval; después de habernos manifestado que no era un especialista en la disciplina, nos puso como manual básico *La philosophie au Moyen Âge*, obra de 782 páginas, de la editorial Payot (1952), cuyo autor era Étienne Gilson (1884-1978), extraordinario medievalista. Agradeceré invariablemente la honradez de Cuéllar como asimismo su pericia al imponernos el estudio de dicho libro. En él encontramos todas las respuestas a la temática del programa.

Cosa de simplotes es cargarse los discursos medievales enteros —son mil años— sin tan siquiera atinar en tres nombres preclaros de la vasta época. Esto sí que es no saber que no se sabe. Aquí di con Tomás de Aquino; Gilson le dedica 21 páginas apretadas, sin dibujitos ni otros artilugios para babiecas, y lo lleva a cabo insertando, al de Aquino, en el contexto intelectual donde su pensamiento se produce, como es el caso de los escritos de Alberto Magno (1206-1280). Recuerdo que se despertó en mí un serio respeto, no al santo —asunto de pusilánimes y de almas achicadas—, sino al intelectual que pensaba argumentando y no a tontas y a locas como hacen los sabiondos de chigre.

Pero quien me forzó a trabajar seriamente a Tomás de Aquino fue Jaume Bofill i Bofill (1910-1965), catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona. Se confesaba tomista aunque no escolástico. Distinción pertinente y sutil.

Me llamó poderosamente la atención que al leer las *Quaestiones* de la *Summa theologiae* (1272) que abordan temas epistemológicos nos las hiciera comparar con el *De veritate* (1256) del mismo pensador. Comprendí pronto cuál

era la razón. Tomás de Aquino al preguntarse en qué consistía *conocer*, sostuvo que este reposa sobre el apriorismo. Se conoce inexorablemente *desde* algo previo a aquello que se conoce. En cursos anteriores, el profesor Pedro Font i Puig (1888-1959) habíanos introducido en el pensamiento epistemológico de Immanuel Kant y este había afirmado (*Kritik der reinen Vernunft*) de manera rotunda que «No conocemos al mundo tal como él es, sino tal como él es para nosotros»; es decir, en forma de *objetos de mundo*, construidos con nuestra intervención.

Tomás de Aquino, que es del siglo XIII, ¿se adelantó epistemológicamente a Kant, el cual vivió en el siglo XVIII? Este solo dato me convertía al de Aquino en sugestivo, atrayente. Encima, aquellos años, dominaba el latín lo suficiente para trabajar los textos originales prescindiendo de diccionarios. Me zambullí en la obra del filósofo cristiano; de entrada el texto *De veritate* que Tomás redactó en 1256. Se trata de 29 *Quaestiones* con sus 253 artículos. El tema de la *verdad* y del *conocimiento* ocupa, de lleno, toda la *Quaestio I*. A continuación me involucré en la *Summa theologiae*, obra escrita entre 1266 y 1272. Solamente aquellas *Quaestiones* que tocan al tema gnoseológico.

Por consejo del profesor Bofill realicé este segundo trabajo con la ayuda de la obra de Joseph Maréchal *Le point de départ de la métaphysique*, *Cahier V*, editado por Desclée de Brouwer, de París, en 1949.

¿Qué razón impetuosa me forzó a desentrañar el tema del conocimiento? Hablamos de Dios, de los coleópteros, del tifus exantemático, de la ley constitucional, de la libertad, del inconsciente freudiano, del pecado..., de no sé cuántas cosas más; los hablantes se refieren a algo porque lo conocen. Pero, me preguntaba, ¿en qué consiste esto de *conocer*, sin el ejercicio de lo cual permaneceríamos, todos, mudos? Tomás de Aquino estaba hablándome del conocimiento y de la verdad; por esto me sedujo. ¿Iba a sacarme del aprieto?

A fin de facilitarme la claridad en mi inspección de la obra del Aquinate elaboré un esquema en el cual vida y libros del filósofo se ofrecen crucificados en el espacio y en el tiempo, coordenadas que facilitan la comprensión. Me causa náuseas tener que trabajar cerrado en el *imbroglio*, en una olla de grillos, en la confusión y desbarajuste. He preferido invariablemente la claridad y la distinción, en una ocupación intelectual, aun a costa de perder algún fragmento de verdad. Habíame enamorado, en su día, del método cartesiano.

Año	Biografía	Bibliografía
1205-1215	Fundación de los Frailes Dominicos por el castellano Domingo de Guzmán.	
1225	Nació en el castillo de Roccasecca, cerca de Nápoles, dentro de una familia de la baja nobleza.	
1230-1235	Oblato en el monasterio benedictino de Montecasino. Para los niños, aquello era un internado donde aprender las primeras letras.	
1239-1244	Estudia en la Universidad de Nápoles.	
1244	Se hace fraile dominico en contra del querer de su familia.	
1245-1248	Alumno de Alberto Magno en la Universidad de París.	
1248-1252	Estudia Teología en Alemania. En Colonia. Alumno de Alberto Magno, quien se había trasladado allí.	
1252-1256	Regresa a París como estudiante de la Universidad.	
1256	Licenciado en Teología.	
1257		*De ente et essentia.* *De veritate.*
1259	Maestro en Teología.	*Summa contra gentiles.*
1263	Guillermo de Moerbeke traduce a Aristóteles para Tomás de Aquino.	
1259-1268	Enseña en Italia.	
1269 1268-1272 1270	Profesor en la Universidad de París.	*De unitate intellectus.* *De aeternitate mundi.*
1266-1272		*Summa theologiae.*
1267-1272		Varios comentarios sobre la obra de Aristóteles.
1272-1274	Profesor en la Universidad de Nápoles.	
1274 (7 de marzo)	Fallece súbitamente en la abadía cisterciense de Fossanova, en ruta hacia Lyon, donde hubiera sido miembro del Concilio que allí tendría lugar.	

Ya la primera vez que me paseé por Florencia me dejé caer en el convento de San Marcos, el de Savonarola; en él me soltó con la boca abierta un cuadro de Fra Angelico (1400-1455) conocido como *Virgen de las sombras*: la Virgen con el Niño y ocho santos, cuatro a cada lado. Tomás de Aquino queda situado a la derecha del espectador. Luz, colores nítidos, serenidad. El de Aquino, con hábito de fraile dominico, sostiene un libro y una pluma de ave para escribir. Ojos vivos, penetrantes, que a su vez señalan una vida interior pletórica, exuberante. El personaje despertó mi talante indagador; en ocasiones solamente fisgón, lo confieso.

Corrían los años cincuenta del siglo pasado. En la biblioteca del colegio que los escolapios tenían en la calle Diputació, tocando al paseo de Gràcia, descubrí libros que se referían a Tomás de Aquino y a su pensamiento. Allí había Garrigou-Lagrange (*Synthèse thomiste*, 1947); Maritain (*Humanisme intégral*, 1936); Chenu (*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950); Sertillanges (*Santo Tomás de Aquino*, versión castellana, 1945, en dos volúmenes); Congar (*La tradition et les traditions*, 1963); Lubac (*Le drame de l'humanisme athée*, 1945); K. Rahner (*Tratado fundamental de la fe*, 1976). Los devoré casi todos. Padecía hambre de saber, más allá de lo consabido. Los días de fiesta constituían días de estudio. Después, con el transcurso de los años y nuevas lecturas, Tomás de Aquino se perdió en la fosca del pretérito. Habiéndolo recuperado ahora con esta memoria de mi larga vida intelectual, me he alegrado y me palpo contento; al fin y al cabo, somos lo que hemos sido, más aquello que estamos siendo en la actualidad. Mi biografía configura un recorrido al que no le está permitido saltarse secuencia alguna. Mi vida es una totalidad que abraza todos los momentos habitados; no tengo derecho a renunciar a parcela alguna de la existencia personal. Soy un todo temporal. Los renegados, unos amputados.

Tomás de Aquino estuvo instalado en el siglo XIII europeo. Cuarta cruzada y pillaje de Constantinopla. Cruzadas. Fundación de franciscanos y de dominicos. Catedrales góticas. Persecución de albigenses o cátaros. Las universidades cobran fuerza. Gengis Kan conquista Asia. Luis IX el Santo, rey de Francia. Aristóteles ocupa un lugar preponderante en la cultura. Viaje de Marco Polo a China. Se generalizan los molinos de viento. Los franciscanos de Oxford promueven las matemáticas y la experimentación. Se traducen las obras del médico Hipócrates. Dante es conocido. Un libro de gran ayuda para hacerme cargo del siglo XIII ha sido, de Le Goff: *Héros du Moyen Âge*, Gallimard, 2004, 1.320 páginas.

En la biblioteca antes mencionada de los escolapios descubrí un *Santo Tomás de Aquino* del inglés Chesterton (1874-1936), libro publicado por Espasa-

Calpe, de Madrid, en 1934. Me divertí con él, pero nada más. Volví a los textos que me aconsejaron los profesores de la Universidad de Barcelona; me dejé arrastrar por Étienne Gilson (1884-1978). Además de *La philosophie au Moyen Âge* (París, 1952), leí también, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), del mismo Gilson, así como *Le thomisme* (1921).

Años más tarde, y habiendo abandonado ya el estudio de Tomás de Aquino, hallándome en París cayó en mis manos *La philosophie médiévale* (1993) de Alain de Libera. Nuevamente me sentí solicitado por un periodo que tenía ya clasificado. Desde el comienzo Libera suelta:

> Le Moyen Âge n'existe pas. [...]
>
> Il y a plusieurs durées: une durée latine, une durée grecque, une durée arabo-musulmane, une durée juive.

Este chillido me empujó a la lectura del libro de Libera. Después no me sumergí otra vez en Tomás de Aquino, sin embargo. Precisé, con todo, algunos extremos que tenía confusos por el motivo que fuera.

Anoté, del libro de Libera, este par de textos que estimé significativos si quería inteligir el pensamiento de Tomás de Aquino. El autor resume al filósofo medieval:

> La métaphysique et la théologie ont essentiellement affaire à l'être en tant qu'être. Cause de l'étant dans sa totalité, Dieu est aussi le premier être et l'être au sens absolu [...]
>
> Dieu [...] est un Être qui est au-delà de l'étant et qui est la cause de l'être de tout étant, sans être la cause de son propre être.

Al agarrar por los cuernos la obra de Tomás de Aquino me cuestioné así, a bote pronto: ¿cómo llegó a ser el intelectual más potente de su siglo? Entre otros, el profesor suizo, de Fribourg, Manser me ayudó durante aquellos años míos de tomismo; su obra *Das Wesen des Thomismus*, en castellano: *La esencia del tomismo* (Madrid, 1953), fue clarificadora al respecto. La conservo anotada.

Tomás en 1245, a la edad de veinte años, queda inscrito en la Universidad de París, fundada hacía poco. Sin este paso no hubiera subido tan alto. Esta universidad juntamente con la de Oxford no se limitaban a transmitir saber; por encima de todo fabricaban saber apoyándose siempre en la potencia de la lógica. De haber permanecido en Nápoles o en Viterbo, Tomás de Aquino hubiera sido un provinciano más; París fue su gran oportunidad.

Hubo más: Tomás tiene como profesor en París al alemán Alberto Magno (Alberto de Lauingen), un fraile dominico como él. Cuando Alberto se traslada a Colonia y en esta ciudad del Rin prosigue sus enseñanzas universitarias, se lleva consigo a Tomás, el cual continúa teniéndolo como maestro entre 1248 y 1252. Pero ¿en qué, Alberto Magno, llamaba fuertemente la atención?

Hasta aquel momento el pensamiento cristiano habíase enfundado en categorías platónicas a través de Agustín de Tagaste. Alberto de Lauingen, descubierto Aristóteles, decidió inteligir el discurso cristiano valiéndose de los escritos aristotélicos. Cambio serio de paradigma epistemológico. Una revolución. Esto impactó sobre el joven Tomás. Le sedujo y, faltaba más, le trajo incomprensiones y daños. No le faltaron condenas acusado de heterodoxia.

Los escritos filosóficos del árabe Averroes (1126-1198), nacido en Córdoba aunque falleciera en Marrakech, estaban traduciéndose al latín y de esta manera se conocieron obras del griego Aristóteles (384-322 a.C.) como *De generatione et corruptione*, *De anima*, *De animalibus*, *Metaphisica*, *Ethica Nicomachea*, *Poetica*.

Tomás de Aquino siguió a su profesor en la labor de transmitir Aristóteles al mundo latino. Un renacimiento, sin duda, anterior al de los siglos XV y XVI. Tomás tuvo la osadía de realizar la síntesis entre fe cristiana, que se hallaba elaborada ya en latín, y razón griega. Tanto a la *Summa contra gentiles* (1258-1260) como a la *Summa theologiae* (1267-1273) las consideré a modo de hazañas intelectuales en esta dirección.

Tomás desconocía la lengua griega; se sirvió de traducciones, particularmente las versiones que hizo, en 1263, Guillermo de Moerbeke, un fraile dominico de Flandes que dominaba el griego y el latín.

Al mismo tiempo que Tomás de Aquino, enseñaban en la Universidad de París el franciscano Juan de Fidanza (san Buenaventura), a quien estudié seriamente durante mi carrera universitaria, y Ramon Llull, el sabio catalán de Mallorca que me ha sorprendido siempre. Estos datos me hacían más interesante a Tomás de Aquino. Pero aquello que realmente me afectó, del Aquinate, fue su epistemología. Estoy consumiendo mis días y todavía ignoro si puedo, o no, fiarme del conocer. Que la mayoría confíe en el saber sensorial, no me proporciona seguridad alguna. El jabalí hace también descansar su existencia encima del conocimiento de los sentidos. Si ahora me descubro este vacío, aquellos años del descubrimiento de Tomás de Aquino estas cosas se me complicaron por demás.

Me esforcé en atrapar al de Aquino en su reflexión acerca de la dimensión humana de conocer. ¿Qué conozco cuando conozco?, ¿al mundo o, por ventura, no escapo de las garras de mí mismo? ¿Quién es el guapo que se burla del

narcisismo? El griego Narciso, fatalmente majo, se enamoró de él y al verse reflejado en unas aguas quiso abrazar su propia imagen, por cierto inagarrable. Murió ahogado en el propósito. Y entonces la desgraciada ninfa Eco, encariñada con el bello Narciso, falleció de tristeza. ¿Y si nos ciñéramos a tirar adelante con la precisión estúpida del escarabajo pelotero? Este coleóptero es, sin duda, dichoso. ¿Lo fue Einstein?

Aquellos años de Aquino (de 1952 a 1960) mis pasos eran más pueriles que ahora; así que *Quaestiones disputatae*, concretamente algunas cuestiones *De veritate* (escritas entre 1256 y 1259), para comenzar. Ingenuamente creía posible poner en claro eso de conocer. En la actualidad, a tocar de mis ochenta y ocho años, camino desnudo, necesitado, en esto de saber con seguridad, y certidumbre.

No hice más que seguir la senda trazada por el profesor Bofill de la Universidad de Barcelona. Me inspiró constantemente confianza; fue probo, íntegro. Adquirí el volumen *De veritate* editado por Marietti Editore, en 1953, en la ciudad de Turín. Eran 616 páginas en austero latín. Me limité a unas pocas cuestiones: I, X, XI, XV, XVI, XVII. El ejemplar de trabajo lo conservo con subrayados y anotaciones mías. Este hecho salva en parte los vacíos de la memoria, incluso los huecos de la memoria emocional.

> Id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum idem significat omnino quod ens. [...]
> Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum [...] est ens [...]
> Ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adaequetur intellectui (*Quaestio* I, art. I).

Realismo, objetivismo, del conocer; por lo menos, así, de entrada. Si fuera de esta manera: sin problema; pero aquí se coloca el papanatismo más elemental. Hasta los rucios dirían eso si un día se pusieran a hablar como nosotros. Pero he aquí que en el artículo segundo ya apunta la precisión:

> Motus cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis.

Lo conocido no depende únicamente de la realidad conocida; también cae en manos de la capacidad de conocer. El conocimiento de la rosa roja del jarrón no me llega tal cual; mi órgano visual interviene igualmente. Basta cotejarlo con un daltónico. ¿Quién andará en lo cierto, el daltónico o la mayoría de los videntes? Pero ¿acaso la cantidad puede ser criterio de decidibilidad gnoseológica?

También el conocimiento intelectual pende del sujeto cognoscente —*ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis*—; y no dice Tomás: *per modum cogniti*. Al conocer, en consecuencia, conocemos a lo conocido también desde nosotros y en manera alguna, exclusivamente, desde lo conocido. Inicié la lectura de *The Structure of Scientific Revolutions* del norteamericano Thomas Kuhn (1922-1996) cuando daba por acabados mis años de estudio de los textos de Tomás de Aquino. Apliqué entonces la teoría de las revoluciones a la epistemología de Tomás. El físico —el griego Claudio Ptolomeo o el polaco Nicolás Copérnico— conoce el mundo astral desde paradigmas distintos y, claro, aparecen teorías astronómicas contrapuestas. Pero ¿cómo es, él, el universo astral? Pues, vete a saber. Lo que conocemos es una variable, dependiente del objeto conocido y también del sujeto conocedor. ¿A la postre? Ignorancia. El paradigma científico a partir del cual conoce, el físico, configura el *a priori* del conocimiento.

Quedé turbado e irresoluto pues ¿qué sucedía si aplicaba esta epistemología a Dios o a los valores éticos? No obstante, tuve que tirar adelante con la vida que traía excesivamente ocupada.

Cuando tomaba todavía en consideración al *De veritate* de Tomás de Aquino descubrí este par de textos en el libro:

> Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis [...]
>
> Modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius (*Quaestio* x, art. 4).

Diáfano. El conocimiento está en función del sujeto humano que conoce y en manera alguna se reduce a la presentación cristalina y transparente del objeto conocido. Habíamos ya comentado, en clase del profesor Pedro Font i Puig, aquel texto con el cual Kant comienza la *Introducción* a la segunda edición de *Kritik der reinen Vernunft*:

> Si bien es verdad que todos nuestros conocimientos se inician con la experiencia, de aquí no se sigue que todo lo conocido derive de la experiencia.

¿No empalmaba esto, escrito en el siglo xviii, con los textos del *De veritate* redactados en el siglo xiii? Y aquella frase del Prefacio de la segunda edición de la *Kritik*:

> Nada conocemos «a priori» de las cosas como no sea aquello que nosotros mismos hemos metido en ellas.

Conocer es en buena parte crear, inventar. Si la física es en parte un invento humano —por esto contamos con *historia de la física*—, ¡qué no sucederá con Dios, con el alma, y con el *no matarás* o el *no mentirás*! Me interrogaba, después de leer a Tomás de Aquino y a Kant, de la siguiente guisa: ¿por qué tener fe en Dios? ¿Por qué razón ser bueno?, ¿por costumbre? ¡Vaya respuesta, esta, más perruna!

Estudiando la *Historia de la filosofía moderna* habíame sorprendido un texto del alemán Leibniz (1646-1716) que se halla en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, una réplica al libro *Essay Concerning Human Understanding* del inglés John Locke (1632-1704). Dice así la frase de Leibniz, en latín por cierto:

> Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, «nisi intellectus ipse».
> («Todo lo que se encuentra en el entendimiento estuvo antes en los sentidos, *excepción hecha del mismo entendimiento*.»)

Aquello que nos viene del exterior, cuando conocemos, es contingente, puede ser así o bien asá; en cambio, aquello que pone el entendimiento, en el acto de conocer, es necesario, es así y no de otra manera.

El profesor Jaume Bofill habíame indicado que después del *De veritate* siguiera con *Summa theologiae* en lo tocante a epistemología. A él, buen cristiano, jamás le comuniqué las dudas que me despertaban tales lecturas. Por otra parte, esto ya no pertenecía a la filosofía, sino a la fe. Y en esto, opinaba yo, allá cada cual.

El ejemplar de trabajo fue la *Prima pars* —el total de la obra contiene tres partes— de la edición leonina —ordenada por el papa León XIII (1878-1903)—. Editorial Forzani de Roma. Año 1894. Una tipografía vieja, en consecuencia, aunque pulcra y clara. Un total de 886 páginas, en latín mucho más fácil que el de Cicerón o el de Horacio. En la primera página impresa se lee:

Divi Thomae
Aquinatis
Summa Theologica
Volumen Primum

Trabajé únicamente las *Quaestiones* siguientes: LXXV, LXXVII, LXXVIII, LXXIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVI, LXXXVII y LXXXVIII. ¿Pocas? Aquellas *Cuestiones* que descubrí implicadas en el asunto del conocimiento. Hay que tener presente, por otra parte, que cada *Quaestio* se subdivide en diversos artículos; alguna (la 79) contiene hasta 13 artículos.

Tomás insiste en que la vista ve tal o cual color; el intelecto, en cambio, considera los colores bajo la idea previa de *lo colorado*. El principio escolástico según el cual:

Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis,

fue un principio que Tomás aceptó de manera invariable.

Principio epistemológicamente apriorístico; no se conoce *lo que hay* en la realidad, se conoce *lo conocido*. Se conoce desde la estructura del cognoscente. Los mundos tanto sensorial como intelectual, que decimos conocer, ¿qué son para nosotros? Simples incógnitas, mezcla de ellos y de nosotros. No hay modo de trazar la frontera entre lo recibido y lo puesto por nosotros. Campo de Agramante, pues.

Tomás de Aquino considera que el apriorismo en el conocimiento sensitivo es un apriorismo pasivo, mientras que el apriorismo intelectual pasa a ser activo. El concepto de *entendimiento agente* (*intellectus agens*), en el Aquinate, supone actuar de manera constructiva, constructora:

Nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu.

El *entendimiento agente* crea, en el *entendimiento posible* (*intellectus possibilis*), «inteligibles-en-acto» abstrayéndolos de las imágenes de las cosas. Conocer intelectualmente es, también, crear mundos. Lo mismo hacen los sentidos. Me cayó la venda de los ojos y ¡no había nada!

No quiero continuar hurgando en mi memoria intelectual y emocional. Padecí. No perdí todavía la fe, cierto; pero el ¡ay! había penetrado en ella. Mi fe creía tener bases racionales y estas empezaron a tambalearse. Ignoro cómo se las arreglan aquellos del Opus Dei que son inteligentemente críticos. ¿Creer como una mula? No me interesa.

Para el Aquinate, conocer no fue asimilar a *lo otro* como quien come una manzana, digiriéndola, no. En el acto de conocer, asegura, el cognoscente en acto y lo conocido en acto son idénticos; sujeto y objeto son uno. ¿Cómo? El sujeto que conoce crea en buena parte a lo conocido:

Cognoscens in actu est cognitum in actu.

¿Qué es lo conocido, sea sensorial o bien intelectual?, ¿una representación de la cosa?, ¿acaso es la cosa misma, tal cual?, ¿una imagen sensible o inteligible de la cosa conocida? A pesar del esfuerzo que pone el Aquinate en salvar a

la objetividad del conocimiento (así en *Prima pars*, *Quaestio* LXXXV, art. 2), no me pareció que su argumentación fuera concluyente. De hecho, no todos la admiten.

Desde aquellos años cincuenta no he vuelto a estudiar a Tomás de Aquino. Ya no regresaré a él. Estoy fatigado; en algún momento, reventado. Pero de los años que estuve con él llevo en el alma un recuerdo de admiración —una cabeza como la suya no es cosa frecuente— y al propio tiempo un recuerdo de susto y hasta de espanto: ¿sabemos alguna cosa con total seguridad o bien topamos con la muerte caminando todavía a tientas?

No. No me saben mal las horas de la vida que le dediqué. Desembotaron y avivaron mi curiosidad intelectual. No me agrada ser acémila.

Ab imo pectore: ¡gracias, Tomás!

Aristóteles (384-322 a.C.)

Habíanme presentado a Aristóteles durante el bachillerato, allá por los años cuarenta del siglo pasado. Debo declarar que no entendí absolutamente nada y, por si fuera esto poco, añado que me importaba un comino. Mi cerebro de entonces estaba encogido; era como el del Rajoy actual. Este prójimo es de mirada intelectual escasa interesándole tan solo el resultado de las elecciones siguientes, viviendo a la ligera, frívolamente, a salto de mata.

Aristóteles habló griego pero era macedonio y no griego. Había nacido en 384 a.C. en Stageiros —en lengua helénica— o Estagira, que sueltan los profes del Instituto de La Almunia de Doña Godina si allá disfrutan de enseñanza secundaria, extremo que ignoro. Stageiros fue población de Macedonia situada en la costa oriental bañada por el mar Egeo donde se entendían en lengua griega. La fundaron los jonios en el siglo VII a.C. A los diecisiete años Aristóteles se traslada a Atenas entrando como estudiante en el centro de estudios superiores llamado *Academia*, fundado por Platón en 387 a.C. en los jardines de un tal Akademos cercanos a la ciudad de Atenas. Estuvo en dicho centro hasta el fallecimiento del maestro; es decir, por espacio de veinte años. Alcanzó el estatuto de profesor dentro de la Academia.

Muerto Platón en 348, o tal vez en 347, Aristóteles sigue su propio camino. El rey Filipo II de Macedonia encargó la formación de su hijo, Alejandro —al que conocemos como Magno—, a Aristóteles en 343 o acaso en 342 a.C. En el año 340 Alejandro se hace cargo del poder quedando entonces Aristóteles libre. En 334 nuestro pensador funda y organiza en Atenas su propio centro de estudios superiores, el Liceo (*Lykeion*), en honor a Apolo Liceo. Esto en lo tocante al nombre de Liceo. A lo largo de trece años dirige su fundación; es decir, hasta la muerte de Alejandro el Magno. La reacción antimacedonia que siguió le forzó a emigrar a fin de no acabar como Sócrates con la cicuta mordiéndole el cuerpo. Falleció en la isla de Eubea situada en el Egeo. Contaba sesenta y dos años. Actualmente lo respeto mucho.

Me habían presentado la obra de Aristóteles como un todo que nos había llegado tal como él la había escrito. El asunto no es así de fácil. No; el Aristóteles que vivió durante el siglo IV a.C. era diferente del Aristóteles que hemos recibido. Este último es aquel que presenta el *corpus* publicado, en el siglo I a.C., por Andronicos de Rhodos (Andrónico de Rodas). El inacabamiento y ciertas incoherencias del escrito aristotélico, que hemos históricamente acogido, pueden explicarse o bien porque se trata de unos libros que exponen el sistema presentado tal cual en el Liceo, o bien porque es cuestión de búsqueda, por parte de Aristóteles, de un sistema no alcanzado todavía. Mi amigo francés Pierre Aubenque se inclinaba por la segunda hipótesis cuando hablábamos del asunto. A Aubenque le traté cuando ya era *professeur* en la Sorbonne (París IV).

La edición *princeps* de las obras de Aristóteles es la que llevó a cabo la Academia de Berlín entre 1831 y 1870. Suma cinco volúmenes. Comprende los textos griegos y las traducciones latinas del Renacimiento. Bekker ha reeditado la magna obra. Se cita a Aristóteles según esta reedición.

Estudié teología entre 1946 y 1950 en el centro que los escolapios del Estado español tenían en el pueblecito de Albelda de Iregua, a un paso de Logroño. Tengo presente actualmente que me despertó interés la explicación de los sacramentos a base de los conceptos aristotélicos de *materia* y de *forma*. Cuando estudié catecismo tal extremo me resbaló por la dermis del alma, pero no fue así al abordarlo con el manual de Tanquerey, por cierto aburrido e insulso como el plomo. A pesar de este autor desgraciado, me vinieron ganas de relacionar la noción de *sacramento* con los conceptos de *hyle* («materia») y de *morphé* («forma») de Aristóteles. A los clásicos —y Tomás de Aquino es un clásico con perdón de quienes, para todo, serán siempre lerdos—, a los clásicos, decía, hay que leerlos en directo, en su lengua (griego, latín, árabe, alemán, inglés, francés o italiano), y no a través de traductores, de comentaristas o de divulgadores de pacotilla, que yacen ya en el camposanto en vida.

Tomás de Aquino nació en Roccasecca, cerca de Nápoles, en 1225. Profesor en la Sorbonne de París (1259-1271 con intervalos de ausencia). Falleció el 7 de marzo de 1274 cuando se dirigía al Concilio de Lyon.

Del Aquinate tenemos dos obras mayúsculas, *Summa contra gentiles* y *Summa theologiae*. La primera es anterior a 1259; la segunda quedó redactada entre 1266 y 1272. Lo de *Summa* podría traducirse por el vocablo actual *sumario,* o resumen, organizado racionalmente. Se trata de estudios para principiantes según el autor: *huius doctrinae novitii*. Algo impensable para los epidérmicos y frívolos contemporáneos, que son incapaces de discurrir o de darles vueltas a las cosas. El par de *sumarios* de Tomás de Aquino abarcan

cuatro libros (la *Summa contra gentiles*), y 512 temas o *Quaestiones* (la *Summa theologiae*). Pero lo más sorprendente no está en la cantidad de texto; lo fulminante se halla en la ordenación clara y rigurosa de lo tratado. En la actualidad tales procederes resultan inconcebibles, acostumbrados como estamos a pensar como los cerdos; es decir, improvisadamente. Somos saltimbanquis o titiriteros intelectuales. Nuestro discurrir es de Maripepa, a saltitos inconexos.

Estudiando filosofía en la Universidad de Barcelona en los años cincuenta del siglo pasado abordé en directo a Tomás de Aquino, y por cierto en latín, de la mano de un hombre extraordinario, Jaume Bofill i Bofill, hijo del poeta Jaume Bofill i Mates, a quien se conoce con el seudónimo de Guerau de Liost. No abordé las obras enteras; me ceñí a los temas que me tenían afligido como eran las cuestiones epistemológicas.

> Fue necesario poner al alcance de los hombres algunos remedios mediante los cuales se les aplicara de algún modo el beneficio de la muerte de Cristo…
>
> Huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi. (*Summa contra gentiles*, libro 4, cap. 16).

Es cuestión de los sacramentos o símbolos —*symbolon* en griego, del verbo *symballo*, «yo junto» o «hago coincidir»—. El agua del bautismo simboliza, y a la vez realiza, la purificación interior. *Ecclesia dixit*, pero vete a saber.

La condición humana es tal que solo capta lo espiritual y lo inteligible valiéndose precisamente de realidades sensibles.

> Tales cosas visibles producen la salud espiritual, no por su propia naturaleza, sino por institución del propio Cristo.

Uno puede ser ateo, faltaba más; nunca, no obstante, debemos permitirnos ser gilipollas. La historia de la cultura occidental es nuestra historia, es la manera como nos hemos hecho cargo de nosotros mismos. No se ría usted; esta de reír sin ton ni son es una forma de dejar al desnudo la memez.

En la *Summa theologiae* Tomás de Aquino plantea el tema de los sacramentos. Lo lleva a cabo en la *Tertia pars* a partir de la *Quaestio* LX, *Quid sit sacramentum*, y hasta la *Quaestio* XC, *De partibus poenitentiae in generali*.

Así como en la Encarnación el Verbo de Dios se une a la carne sensible, igualmente en los sacramentos la palabra se pega a lo sensitivo como sucede con la fórmula bautismal y el agua, en el caso del bautismo (*Summa theologiae*, *Tertia pars*, *quaestio* LX, art. 6).

En los sacramentos las palabras actúan *per modum formae*; en cambio, los elementos sensibles proceden per *modum materiae*. ¡Y nos hemos topado con el hilemorfismo de Aristóteles!

Nadie da de narices con la realidad de forma virginal, pura. Conocer es conocer ineludiblemente en pecado, en falta, en yerro; es decir, de manera débil y defectuosa. Con esto apunto a que saber acerca de lo real, sea mundo o trasmundo, se lleva a cabo por fuerza desde un esquema mental, desde un *a priori* que condiciona y hace posible todo tipo de conocimiento. Nuestros conocimientos no pasan de ser perspectivas. Se sabe a partir de un punto de vista. De cara a nosotros no hay «mundo»; contamos solamente con «maneras-de-ver-el-mundo». Y de esto «último» hay historia, historia de la cultura.

Y Aristóteles no se libró de esta servidumbre. Contactó con lo real a través de los conceptos de *hyle* (materia) y de *morphé* (forma) tal como nosotros lo hacemos casi siempre mediante las ideas de causa y de efecto, que él por cierto tuvo también presentes.

En su *Peri physeos episteme*, o *Física*, se refiere expresamente a los conceptos de *materia* y *forma*. Afirma:

> La «materia» es deseo de la «forma» [...]. Denomino «materia» al primer sustrato indeterminado de cada cosa, aquello de donde esta proviene (*Ta physiká*, 192 a 22-a 32).

La *morphé* (forma), en oposición a *hyle* (materia), apunta al aspecto (*skhema*) de algo, a su manera de ser, a su esencia, al *kharacter* o *paradeigma* (modelo) de una realidad concreta, por ejemplo de la escultura *Venus de Milo*. No es el mármol el que hace a la Venus de Milo; el mármol no es más que el soporte material de aquello (la *morphé*) que realmente especializa a esta pieza escultórica diferenciándola de las restantes.

El profesor de Metafísica de la Universidad de Barcelona Jaume Bofill un día (años cincuenta del siglo XX) nos relató dos ejemplos a fin de que nos hiciéramos cargo de las nociones de *materia* y de *forma* aristotélicas. Comentaba, aquel día, un pasaje de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Imagínense, dijo, un torneo medieval: los contrincantes echan sus caballos al galope lanza en ristre para ver quién derriba al otro. Y de repente uno de los caballos resbala cayendo en el suelo juntamente con el jinete. El aspecto formal del torneo —la *forma* de este—, aquello que lo define, era la confrontación física de los caballeros, pero hete aquí que el caballo resbala. El resbalón se debe al *elemento material* de la actividad del torneo cuyo elemento formal era exclusivamente la confrontación ecuestre y física entre dos caballeros. El

segundo ejemplo ilustrativo del hilemorfismo consistió en el baile de una danzarina —*Daphnis et Chloé*, ballet de Ravel, pongamos por caso— a la que de repente miramos con anteojos descubriendo que su rostro está bañado en sudor. Los desplazamientos y los saltos elegantes de la bailarina constituyen el aspecto *formal* de la actividad; el sudor, en cambio, se debe al elemento *material*.

Alguien, años después, me aseguró que este par de ejemplos de Bofill eran sin duda muy poéticos pero que deformaban la concepción aristotélica. Sea lo que sea, no me desentiendo de la ilustración de Jaume Bofill. Es sin duda harto sugerente.

En su *Física* (libro B) Aristóteles se expresa de la siguiente guisa:

> La *physis* se pone de manifiesto como la *hyle* primera subyacente a cada una de las cosas...; pero en otro modo se pone de manifiesto como la *morphé*; esto es, como el *eidos*, como aquello que tiene lugar según el *logos*.

Una estatua se hace de mármol; este es la *hyle* de la estatua, la estatua es de mármol; pero no es «esta estatua concreta» (la *Venus de Medicis*, supongamos) a causa del mármol, sino gracias a su *morphé*, a su estructura estructurante.

También en *Ta metá ta physiká* (*Metafísica*, libro VII, cap. VIII) Aristóteles trae el tema de *materia* y *forma* en lo real. Dice:

> Lo que se genera [...] proviene de algo [...] y llega a ser algo.

El primer algo es la *hyle*; el segundo es la *morphé*. La casa (*forma*) es «de ladrillos» y no «ladrillos» (*materia*). Aristóteles entendió el mundo a partir del esquema hilemórfico; es decir, según *materia* y *forma*. «Yo te bautizo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.» Esta es la *forma* del bautismo cristiano. Pronunciando dichas palabras se derrama agua encima de la cabeza del pequeño. El agua es la *materia* de este sacramento.

¿Usted se inclina por otros esquemas mentales para engendrar fenómenos del mundo? Pues muy bien sabiendo, empero, que sus esquemas tampoco son mundo, sino únicamente aquello que nos permite acercarnos a lo que denominamos mundo real. Este, el mundo supuestamente real, es un constructo, algo que fabricamos mentalmente manipulando la incógnita en que acaba siendo lo extramental.

Tomás de Aquino no hizo otra cosa que valerse del esquema epistemológico de Aristóteles (hilemorfismo) a fin de inteligir la estructura material y la función de los sacramentos. ¿Que no cree, usted, en los sacramentos? Yo tam-

poco, aunque me esfuerzo invariablemente en comprender nuestra cultura —la cual constituye un proceso histórico—, procuro, en otras palabras, hacerme cargo del alargado fenómeno humano. No solo los contemporáneos somos seres humanos; el ánthropos es una larga historia cultural que se inicia como mínimo con el *Homo habilis* del Valle del Olduvai (Tanzania), cuyos restos descubrieron los ingleses Louis y Maria Leakey entre 1953 y 1975. El *Homo habilis* data de 1.800.000 años atrás. El ser humano no consiste en Montilla, en Carod-Rovira y en Saura; el hombre es una larga, muy larga, narración. Padecemos miopía.

Como acabo de subrayar, me ha cautivado el Aristóteles del hilemorfismo como asimismo me atrae el Aristóteles que pregunta: *¿ti to on*? («¿qué es el ente?»).

No estoy en condiciones de precisar el año, pero sin duda fue durante los años cincuenta del siglo xx cuando a lo largo de una semana escuché a Xavier Zubiri en el Saló gòtic de la Llotja de Barcelona. El público saturó el espacio. El solo nombre de Zubiri actuaba de talismán. En la actualidad somos tan poca cosa que los amuletos que entusiasman llevan nombre de futbolistas. Tomé apuntes con devoción y a la vez con dificultad. Su discurso me resultó harto enrevesado, aunque sin duda me forzó a devanarme los sesos, a cavilar, lo cual inexorablemente engrandece. El escarabajo pelotero jamás se entrega a estas faenas.

No me ha sido posible recuperar aquellos apuntes de aprendiz de brujo. En algún cambio de domicilio se extraviaron. La memoria me devuelve alguna de las ocurrencias escuchadas o así me lo parece. Siguiendo a Aristóteles, dijo Zubiri:

> Todas las cosas coinciden en el mismo carácter. Coinciden justamente en que «son». [...]
>
> Cada cosa es ente [*on*] en la medida en que «es». [...]
>
> El objeto del saber filosófico es precisamente el ente en cuanto ente. La física estudia unos entes particulares, la biología otros y la psicología otros [...]. Únicamente la filosofía tiene la altivez de estudiarlos todos a la vez aunque, esto sí, bajo el prisma de entes, bajo la perspectiva de que, todos ellos, «son». [...]
>
> La filosofía es intelección videncial del ente, del *on*.

Habíanme asegurado durante los años de estudios eclesiásticos que aquello que se dice propiamente *ser* le cuadra de modo exclusivo a Dios, siendo el resto entes anémicos, deficientes; es decir, entes que sencillamente pasan, transitan. Vamos, entidades que malviven encima del abismo de la nada. *Contingencia* frente a *necesidad*.

De noche no dormí tranquilo despertándome sobresaltado. Iba entonces sumando mis años veinte. En el límite, ¿solo hay Dios siendo el resto monserga y morbosidad? Esto me causaba basca y asco. Las palabras de Zubiri me tuvieron turbado.

Actualmente me dirían: la gente con sentido común no se plantea estas cosas. ¿Qué es el *ser*? Interrogante de personas aleladas, insensatas. Pero, claro, me digo yo; tampoco el cerdo aborda tales extremos. Y topamos con tantos gorrinos que no extraña que el interrogante en cuestión se presente como extravagante y estrambótico. ¿En qué andan preocupados y ocupados los hombres actuales? En cómo acabar con el sida o en si el Barça va a ganar la liga de fútbol o en si la perrita ha cagado.

Charlando años después (1971) con mi amigo Aubenque, en París, me aseguró Pierre —que había publicado ya *Le problème de l'être chez Aristote*— que la pregunta por el *ser* es propia de Aristóteles, que un saber que pudiera denominarse *ontología* fue con anterioridad impensable. Interrogarse por el *ser* en cuanto *ser* constituye una especialidad aristotélica. Mi desgarro existencial provocado por las conferencias de Zubiri se debía a una alternativa salvaje por poco sanguinaria: o hay Dios y, entonces, yo soy nada; o bien no lo hay y yo paso a ser algo. De noche esta cuestión me quemaba el alma. Zubiri sin duda no podía ni imaginarlo.

En 1971 Aubenque me aseguraba que el discurso del hombre en torno al *ser* es un discurso inacabable y, por si esto fuera poco, es una reflexión sin conclusión alguna. ¿Por qué Dios se planta siempre ante nosotros cuando las cosas se vuelven desatinadas? ¿Será él un despropósito, una incongruencia mayúscula?

El verbo griego *esti*, *einai*, puede traducirse por: «hay», «existe», «resulta posible que», «es», «sucede». De *einai* deriva el *to on*, el ente, «aquello-que-es»; igualmente proviene el *to ontos on*, el ser que *es* auténticamente. En boca de Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*) el verbo griego *einai* es a la vez fuente de sentido y fuente del sentido. Empero de hecho, asegura Heidegger, el *ser* no va más allá de consistir en un vocablo, una realidad verbal. El hombre, con todo, no es otra cosa que desasosiego que persigue al *ser*, aunque este solo sea palabra. Por lo menos el hombre de Occidente.

De *esti*, «es», surge el participio *eon*, el ente. Si todo esto acaba en juego de palabras, Dios no pasa de ser una diversión verbal. Con el tema *Dios* nos ponemos en juego a nosotros mismos, nos arriesgamos, quedando expuestos al fracaso más rotundo. *Es* puede ser o bien sustantivo o bien la cópula del juicio o enunciado. Ambigüedad semántica entre *ser* y *el-ser*, cosa que no acontece, por ejemplo, en inglés: *to be* y *being*. En el caso de entenderlo como verbo

significa que algo *es*; de tomarlo como sustantivo significa *ser* o *ente*. No nos libramos de las palabras, no tocamos a la realidad extramental. ¡Pobre ser humano que ignora si las palabras se refieren al mundo o bien se pierden en sí mismas! El hombre ¿será vertebralmente paranoico?

En el libro *Gamma* de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que hay un saber que estudia al *ser* en cuanto *ser*; no en cuanto es estrella, microbio o clase social. Tales concreciones las abordan otros saberes. *Ser*, de entrada, es *ser esto* (geranio o golondrina) o aquello (Dios o ángel). Estas diversas maneras de ser las llamó, Aristóteles, *categorías*. Geranio grande, rojo, del jardín... *Grande*, *rojo*, *del jardín*, son categorías secundarias con respecto a *geranio*, el cual pasa a ser la categoría base, que Aristóteles denomina *ousía*, *substantia* dijeron los latinos. Las diversas significaciones de *ser* se organizan en torno a la *ousía*, a la *sustancia*; los restantes significados (*rojo, grande, del jardín*) apuntan todos a *geranio*. En el fondo son accidentes de *geranio*. Sustantivo y adjetivos: he aquí. Gramática.

Puesto por delante lo anterior, se entiende que la cuestión *¿qué es el ente?* se identifique con la pregunta *¿qué es la ousía?* La *ousía* (la sustancia, el sustantivo) es inexorablemente sujeto y jamás atributo. La *ousía* es el ser por antonomasia, del cual decimos todas las otras maneras de ser.

No solo es cuestión de lenguaje; además Aristóteles supone que el mundo extralingüístico (el *mundo*) se comporta de igual suerte.

Todo este cuestionamiento me conducía al tema existencial de si hay, o no, Dios, y a la cuestión de qué realidad sea, esta, de Dios. El catecismo, para mí, pasó a ser entonces algo para bobalicones.

¿En qué consiste el *ser* de todas las cosas que son? El ser de cada cosa ¿qué tiene que ver con el *ser*, con él en cuanto que separado de todas las cosas? El *Ser* tiene que ser Uno puesto que lo otro al *ser* es nada; ¿por qué razón los entes son múltiples? Los entes existen porque participan del *Ser*, *Ser* que, por cierto, aquellos no lo son del todo.

Mientras que según Platón el devenir es aquello que separa a los entes de la Idea Eterna, para Aristóteles los entes tienden hacia el *Ser* —o Idea Eterna—, el cual los mueve.

Personalmente me ha resultado sugerente la interpretación que Heidegger lleva a cabo de Aristóteles. Lo aborda en *Sein und Zeit* (1927), en *Vom Wesen des Grundes* (1929) y en *Holzwege* (1950). Se aparta de Aristóteles en lo tocante a la distinción entre esencia y existencia como igualmente entre materia y forma. En cambio, lo admira cuando este filósofo sostiene que la verdad es revelación, descubrimiento, del *ser*. El problema que me sigue martirizando y apenando es: ¿qué es el «ser»? (*Metafísica*, Z, 1, 1028, b, 2). ¿Por qué me duele tal interrogan-

te? Porque Dios está implicado en él. ¿Qué es el *ente* en cuanto que *es*? Ya sé que otros se desasosiegan tan solo por la cocción del solomillo o bien por el resultado de las elecciones para el Ayuntamiento de Barcelona. Nada que decir. Para solomillos y para resultados electorales, Aristóteles no ayuda mucho.

Mi amigo Aubenque entiende que Aristóteles (*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1966) no responde a la pregunta *qué es el ser*, sino que el Estagirita se interesa mucho más por el problema que por su desenredo. La búsqueda de la solución es ya precisamente la solución; no contamos con otra. En tal supuesto, ¿qué sucede con Dios? ¿No va más allá de ser un cuestionamiento? ¿Dios nos aparece como imposible?

Sería en 1955 cuando el profesor Ramon Roquer i Vilarrasa, que en la Universidad de Barcelona nos impartía Filosofía de la Religión, un buen día abordó las cinco vías para probar la existencia de Dios, de Tomás de Aquino, y nos las desmontó desde la perspectiva de la lógica. No se olvide que era autor de *Ontología y teoría del conocimiento* (1943). No solo yo me sobresalté, igual les sucedió a mis compañeras —había una monja— y compañeros, incluido Joan Claret, el cual era, por cierto, muy astuto y guasón. Ha fallecido ya. Ramon Roquer, sacerdote, vestía sotana según se estilaba en la época. También yo la llevaba aquellos años. Entendimos que Dios quedaba allende del raciocinio lógico; vamos, que quedaba en manos de la afición y de la cardíaca el que Dios existiera o no. Roquer fue un profesor perspicaz y penetrante. Lo recuerdo siempre con respeto. En aquella ocasión alguien iría a las autoridades académicas denunciando su exposición en el aula. El caso es que pocos días después nos señaló que no le habíamos entendido y rehízo lo que aquel día deshizo. Franco, el dictador castellano-gallego, tenía muy largos los brazos. A los descendientes de este, el prepotente Aznar y el pobrecito Rajoy, ya les gustaría disponer de extremidades tan prolongadas. Ambos tienen alma totalitaria; lo que sucede es que la de Aznar es voluminosa y rechoncha mientras que la de Rajoy no pasa de ser alma flaca y seca.

Articulus 3: Utrum Deus sit. («¿Por ventura Dios existe?»)

Tomás de Aquino titulaba de esta guisa su artículo tercero de la cuestión 2.ª de la Primera parte de su obra *Summa theologiae* escrita entre 1266 y 1272. La arquitectura intelectual de la totalidad del texto está construida según el modelo neoplatónico de *emanación-regreso*. Se arranca del Principio de Todo a fin de volver a él. La redención de Cristo es el punto donde se tocan ida y vuelta.

Las pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino ¿poseen base aristotélica? Hay que avanzar con cautela, me aconsejaba Aubenque.

Quod Deum esse quinque viis probari potest (1, q.2, a.3).

Y se lanza Tomás de Aquino con resolución al asunto:

> Omne quod movetur, ab alio movetur [...]. Necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

Y respiró satisfecho el graso y voluminoso dominico.

Hasta el siglo XIII no contaron en Europa con traducciones completas de las obras de Aristóteles. El primero fue Roberto Grosseteste, un eclesiástico inglés que abordó labor tan delicada. Pero Tomás de Aquino encargó a un colega suyo dominico, de Flandes, Guillermo de Moerbeke, la traducción directa del griego al latín de la producción aristotélica. Las versiones anteriores habían llegado a Occidente desde Mesopotamia y desde Siria, y andaban contaminadas de platonismo.

El árabe Averroes y el judío Maimónides, en el siglo XII, advirtieron ya de la corrupción que había sufrido el aristotelismo a causa de interpretaciones platónicas.

El franciscano Buenaventura (Juan Fidanza), en el XIII, prefirió a Platón por encima de Aristóteles. San Agustín constituyó su modelo intelectual. Durante mis años de estudiante en la Universidad de Barcelona (años cincuenta del siglo pasado) se alcanzaba el título de licenciado no con la última asignatura aprobada de la carrera como ha sucedido después, sino con tres exámenes eliminatorios, uno de los cuales tenía que ser el comentario de una obra en su lengua original —griego, latín, árabe, alemán, inglés o francés—. Elegí el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura, libro sin duda platónico. Tomás de Aquino se aparta de esta perspectiva aceptando la ontología y la teoría del conocimiento aristotélicas, aunque tuvo que integrarlo en un platonismo que venía exigido por la fe cristiana. San Agustín se dejaba notar.

Para Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, los objetos del mundo tienen consistencia y acción reales. Esto resulta importante en sus cinco vías para demostrar la existencia de Dios. Tomás de Aquino no solo se interesa por *lo que es* cada ente, sino que además se preocupa por el hecho de que cada ente *sea*. De nuevo esto incide en sus demostraciones de Dios. Distinguió, pues, entre *esencia —lo que es* cada cosa— y *existencia —que es*—. Solamente en Dios se confunden *esencia* y *existencia*.

Así como en san Agustín (platónico) predomina el *orden del corazón*, en Tomás de Aquino (aristotélico) predomina el *orden del intelecto*.

An Deus sit? («¿acaso Dios existe?»), se pregunta el Aquinate. El enunciado *Dios existe* —en un lenguaje cognoscitivo y no en un lenguaje emocional— carece de sentido según el positivismo lógico, puesto que no es ni una expresión analítica ni tampoco sintética. ¿*Existir* significa que puedo encontrármelo por la calle? ¿No? ¿Qué quiere decir *existir*?

Las *quinque viae* («cinco demostraciones») de Tomás de Aquino parten de lo que puede observarse experimentalmente y desde aquí se produce la reflexión racional. A Dios se le conoce por sus efectos. Ahora bien, ¿no intenta, Tomás de Aquino, un salto imposible? ¿Cómo transitar de lo experimentable a lo inefable? ¿Acaso puede el discurso humano hacerse con el Absoluto? En este último supuesto, ¿quién domina a quién, el hombre a Dios?

El filósofo y teólogo aristotélico de Roccasecca consideró que la existencia de Dios no es percibida por los sentidos ni tampoco puede ser deducida del concepto de un ser infinito, pues tal concepto no nos es dado. Solo resta, en consecuencia, demostrarla.

Las modulaciones de sus argumentaciones son las siguientes: 1) El ser que se mueve no puede ser a la vez motor último. 2) Nada puede causarse a sí mismo. 3) De no haber nada necesario, ¿cómo han aparecido los seres que únicamente son posibles? 4) Entre los seres se dan grados, ¿cuál es el último término de comparación? 5) Los seres del mundo se dirigen a un fin, ¿cuál es el fin último de todos ellos?

Aristóteles se hace presente en la argumentación del Aquinate a través del uso que este hace del principio de causalidad. ¿Hay Dios porque lo hemos probado? ¡Cuidado con el engreimiento del ser humano! Como lo empírico es incapaz de autofundamentarse, se corre aleladamente a un ser absoluto que dé explicación de todo. ¿Por qué tenemos miedo de que el mundo sea como es y nada más? ¿Sin sostén? Sí, a la deriva.

Dios *es*; las cosas del mundo, en cambio, *tienen* simplemente aquello que Dios *es*. ¿Juego de palabras? Y, a pesar de todo, a Dios lo necesito. ¿Hay que dar razón de Dios o solamente vivirlo emocionalmente? Me niego a proseguir desrazonadamente como un idiota, satisfecho con el ámbito afectivo y sentimental. ¿Solo emociones? No. Yo, por lo menos, no.

La racionalidad se estrella contra el Absoluto. La razón en manos tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino parte de objetos sensibles y, por lo tanto, debe terminar en un objeto sensible. Las cinco vías del Aquinate, en cambio, concluyen en una realidad infinitamente trascendente a todos los objetos sensibles. ¿De qué manera Lo Infinito, Dios, puede deducirse de cosas finitas? La conclusión a la que llega Tomás de Aquino contiene infinitamente más de lo contenido en las premisas de que parte. ¿Dios a la vista? Dios en la tiniebla,

en la lobreguez. Aquel que muere —y todos somos *morituri*— no puede referirse con sensatez al Inmortal; ni la noctiluca ni la luciérnaga tienen capacidad de referirse al sol.

No soy quién para poner de vuelta y media a Tomás de Aquino, pensador preciso, claro y perspicaz. No hago más que dejar al descubierto mis sobresaltos; partiendo del acto de existir lo real efímero, no parece sensato desembocar en un Dios real Absoluto. No es correcto pasar del orden lógico al orden ontológico; tanto Descartes como Leibniz en el siglo XVII formularán reservas parecidas.

Tomás de Aquino se inspira en Aristóteles; ahora bien, este, con su concepto de Primer Motor, ¿no coloca de hecho a Dios como el primer término de una serie a la cual queda, por cierto, encadenado? La agudeza, con todo, de Aristóteles se pone al descubierto en el libro *Lambda* de la *Metafísica* donde enseña que el Primer Motor mueve en cuanto que deseable, como objeto de amor (*erómenon*). De inteligir a Dios a modo de causa final nos ahorra tener que concebir su acción sobre el mundo y de hablar de él como formando parte del universo. La argumentación, en cambio, de Tomás de Aquino no evita tal dificultad. El Motor Inmóvil de Aristóteles lleva a cabo una actividad que no es suya, sino *hacia* él. Dios, de tal guisa, permanece incólume.

El problema aristotélico *to ti en einai* (*¿qué es esto de ser*?) se resuelve con el concepto de *ousía*, de sustancia, la cual es invariablemente sujeto y jamás atributo (*Metafísica*, libro Z). La *ousía* no baila únicamente con las palabras, además danza con las cosas. Y la *ousía*, aseguró Aristóteles, en cuanto que *theós* (Dios) es sin duda la primera significación posible de *ousía*. La sustancia *theós* es causa de *lo que es* el mundo, no causa de que *este sea*. Aristóteles; no Tomás de Aquino.

En tal oscuridad no puedo menos que gritar *Eli, Eli, lema sabachtani* («¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), versión aramea del salmo 22, versículo 2. Por cierto, el versículo 3 no resulta menos patético; rasga el alma así:

> Dios mío, de día te grito y no respondes; de noche, y no me haces caso.

¿Por ventura Dios es únicamente silencio?

Los seres humanos ¿nos definimos por la razón o bien por el ardor? Esta es la tercera y última pieza de mi tríptico aristotélico. Me sucedió durante los años cincuenta del siglo último. La lectura de *Antigoné* de Sophokles (año 441 a.C.) me lanzó al rostro el enfrentamiento entre razón y pasión sin piedad alguna. Diría que en aquella ocasión leí el texto en una traducción de Pemán.

En 1971 asistí en París a la representación de *Antigone* de Jean Anouilh; fue en el Théâtre du Châtelet, si la retentiva no me juega una mala pasada. De nuevo el cuestionamiento: ¿nos vertebra el discurso o el incendio? Actualmente el tema se trata neurológicamente: *inteligencia emocional*. Aquellos años tal perspectiva no se estilaba.

No ingresé en el mundo de Shakespeare hasta los años sesenta del siglo xx. En su pueblo natal, Stratford-upon-Avon, en el Warwickshire al sur de Birmingham, descubrí *Hamlet*, pieza escrita en 1600. Probablemente sucedió durante el verano de 1964. Mi inglés no me permitía seguir con plenitud la obra, pero los actores fueron geniales y creí captar el drama. Hamlet simula la locura a fin de vengar el asesinato de su padre; Ofelia, su prometida, pierde la razón y fallece ahogada. Vejez, egoísmo, brutalidad, ternura, amor filial, abnegación, locura...; he aquí experiencias antropológicas estructuradoras del hombre. Fue a principios de los años setenta, antes sin duda de la muerte del dictador castellano-gallego, cuando dediqué horas a leer y pensar *The Tempest* (*La Tempestad*, para los narcisos de Castilla), pieza escrita en 1611. Sería su adiós al teatro. La intriga de la obra desgrana una amplia carga simbólica sobre la vida y la muerte, el amor y el odio, el rencor y el perdón; es decir, se medita acerca de la naturaleza humana. William Shakespeare considera que sufrimiento y adversidad nos enseñan a ser hombres.

¿Y Aristóteles? Este pasa por ser un racionalista de pro, pero he aquí que releyendo la primera página de *Metafísica*, años después de lecturas excesivamente someras, quedo de improviso sorprendido por una expresión por otra parte tan sencilla que uno resbala por ella sin enterarse. Abre la puerta así *Ta metá ta physiká*:

> Por naturaleza tienen todos los hombres «deseo» de saber.

Sí, sí; saber. Pero con anterioridad topamos con el *deseo*. Lo primordial y originario, el hontanar de todo lo humano reside en el hecho de desear. La órexis es impulso, apetito, hambre, tendencia, tensión hacia; es decir, deseo. Órexis es un sustantivo griego formado a partir del verbo *orego*: tender hacia, desear, apuntar hacia, aspirar a, pretender, tratar de alcanzar. No es cuestión de un deseo volandero, huidizo, transitorio, efímero. No. Colisionamos con un deseo que tiene el ser humano en su naturaleza misma y sin el cual dejamos de inteligir al hombre. *Physei*, por naturaleza humana.

Órexis no es *hybris*, sin embargo. Lo confieso. Por lo menos no lo es necesariamente. *Hybris* en Heráclito es exceso, desmesura; es medirse con los dioses, es fuego que no solo alumbra, sino que acaba aniquilando.

De entrada consistimos en deseo, pero cuidado con la *hybris*. La tentación de lo absoluto (esto es *hybris*) constituye la sementera, siempre renaciente, de la calamidad humana. La jaculatoria de Sócrates decía: *gnothi seauton*, «conócete a ti mismo»: no pierdas de vista tus fronteras, no pretendas hacerte dios. Santuario de Delfos, con su dios Apollon, fundado en el siglo VII a.C. al pie del monte Parnaso. Sócrates fue uno de sus peregrinos y allí aprendió la jaculatoria délfica. *Hybris* como igualmente *hybrisma* señalan semánticamente a: soberbia, altanería, orgullo, insolencia, impetuosidad, arrebato, desenfreno, ultraje, insulto, licencia. *Orexis* no va más allá de ser apetito que puede mudarse, no obstante, en *hybris*.

Si un día alcanzamos al *logos* (palabra, racionalidad, lenguaje, inteligencia, mesura argumentada...) será irrevocablemente después de pasar por el *via crucis* de los deseos más o menos turbulentos. Los primeros pasos en el sentido no solo cronológico, sino también en el significado de primordiales, con los que nos enfrentamos con la circunstancia no son lógicos, sino páticos, apasionados (del *páthos* griego). Nos incrustamos en el mundo tanto físico como sociohistórico desde un talante, a partir del sentimiento fundamental. Al principio —*arkhé* entendido como sostén de todo— está el ímpetu y no —como comienza el evangelio atribuido a un tal Juan— el *logos*, la razón, la palabra, el lenguaje, el verbo. El *logos* quizá no advenga nunca con plenitud. Basta considerar la historia de los seres humanos y nuestras propias vidas biográficas. ¡Fundamentalismos religiosos de todos los tiempos!

De ser dioses no padeceríamos el deseo de saber; sencillamente: sabríamos. Pero el Señor Dios nos expulsó del jardín perfecto antes ya de ingresar en él. Pecamos antes de pecar, por lo visto. Tener que conocer (órexis, deseo) no deja de ser un castigo terrible. ¿No será esto, precisamente, el infierno?

Lo mejor que nos está dado hacer, ahora, es vivir del *kairós* si no ambicionamos nuestra ruina. *Kairós* finalmente fue: momento oportuno, sazón, coyuntura favorable. En última instancia, *kairós* es el tiempo de la acción humana posible. Pierre Aubenque me comentó estos extremos en un Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française que tuvo lugar en Nice (Niza, según los empingorotados de Madrid) a finales de agosto de 2002. En el interior del Palacio de Congresos en un momento de descanso, o *café pause*, me decía:

> Dada la fragilidad humana, ¿qué nos permite hacer el bien en el vientre del tiempo; es decir, realizarlo a tiempo, «en *kairó*»?

E inspirándose en Píndaro (518-438 a.C.), según me confesó, concretamente en *Epiníkia*, u *Odas triunfales*, sugirió que únicamente el *phronein* («ser sensato») permitía no caer en el pecado antropológico de la *hybris*. Me habló expresamente de las *Néméennes*, un grupo de odas publicadas en lengua francesa por la editorial A. Puech dentro de la colección Les Belles Lettres. La *phrónesis*, que traducimos con el término «prudencia», fue en Grecia: sensatez, presencia de espíritu, temple, buen juicio.

De entrada consistimos en deseo y no en razón. El deseo finaliza solamente *in hora mortis*. Tan solo la *phrónesis* puede salvarnos de la desmesura alocada. La *phrónesis* aristotélica se coloca entre la *tekhne*, que es un «saber-hacer-cosas», y la *episteme*, la cual es un «saber-por-demostración». La *phrónesis* es «saber-la-manera-de-actuar-en-la-vida-según-el-bien-y-el-mal-del-ser-humano». La *phrónesis*, pues, consiste en cordura. No es una técnica (*poíesis* o *facere*), sino autoconstrucción moral; en griego *praxis* y en latín *agere*.

El texto de Aristóteles —«Por naturaleza tienen todos los hombres "deseo" de saber»— me disparó ya desde los cursos universitarios —terminé la licenciatura en 1956 y el doctorado en 1961— la convicción de que no consistimos en racionalidad, sino en emoción. El verbo latino *desiderare* en un principio significó «cesar de contemplar». Después apuntó a «constatar la ausencia». En francés, *le désir* conoce dos inflexiones: *l'aspiration* (significado fuerte) y le *souhait* (significado débil). En castellano tampoco confundimos el *anhelo* con el *antojo*. El ser humano no es lo deseado; es deseo de sí mismo, de su personal realización. El deseo es la instancia más dinámica del existir humano. El deseo, no obstante, deseando la satisfacción anda buscando con ello su propia defunción, la defunción del deseo. Algo se convierte en bueno cuando lo deseamos, cuando nos esforzamos por obtenerlo. El deseo es rebelión contra lo que nos han dado. Los dioses nada desean.

Aristóteles me ha disparado tres dardos. Los tres me han constreñido a replantearme la significación de lo humano.

Aurelius Augustinus (san Agustín) (354-430)

Los payeses de mi pueblo de Alforja poseían una idea de tiempo tan a ras de tierra que casi no separaban las coordenadas temporal y espacial. Años treinta del siglo XX: carecían de relojes y las sombras en los peñascos de los riscos les indicaban las horas, como asimismo las cuatro estaciones del año les hablaban del paso del tiempo grueso. Hasta 1940 no tuve yo otra noción de tiempo que esta, tan clavada ella en las dimensiones del espacio visible y de algún modo palpable. A continuación vino el reloj, aunque yo personalmente no disponía de ninguno. Aquello sí fue crisis. El tiempo continuaba atado al espacio aunque de modo diferente.

Pero sucedió que en 1954, siendo alumno de Filosofía de la Universidad de Barcelona, me sumergí en el libro *Durée et simultanéité* (1922) del filósofo judío francés Henri Bergson (1859-1941). Esto me forzó a modificar el concepto de tiempo que tenía, el cual reposaba sobre las agujas del reloj desplazándose encima del espacio de la esfera de este. El profesor Jaume Bofill, catedrático de Metafísica, me aconsejó que comparara el texto de Bergson con el libro XI de las *Confessiones* de san Agustín (354-430). Esta conversación la tuvimos fuera del aula; fue como si nada y, sin embargo, este hecho me condujo a descubrir a otro san Agustín.

Según mis estudios de escolapio, el santo era únicamente miembro preclaro de la patrística latina y ahora se me presentó como filósofo penetrante. El tiempo del reloj y de la sucesión de sombras en los peñascos quedó como asunto secundario, tomando relieve, en cambio, la dimensión antropológica de tiempo: yo consistía en tiempo, un tiempo que lo temporalizaba todo. San Agustín dejó de ser *san Agustín* para mudarse en Aurelius Augustinus, un filósofo notable del Bajo Imperio romano. Sin prisas, pero llegó el momento en que tuve necesidad de hacerme una lista de su producción escrita; solo de tal guisa vería qué iba a leer de Agustín de Tagaste.

Sabía dónde encontrar la *Patrología latina* del francés Jacques Paul Migne (1800-1875), en 217 volúmenes, editada entre 1844 y 1855, pero igualmente

me constaba que no era una edición crítica. Poco fiable, en consecuencia, aunque contuviera todos los escritos de Aurelius Augustinus. Por este motivo, solicité una entrevista con el profesor Ramon Roquer, fallecido en 1978, que aquellos años nos impartía la *Teodicia* en la Universidad de Barcelona. Me recibió en su casa de la calle Balmes. Su información resultó valiosa. Era varón de cultura enciclopédica. Me fascinó al propio tiempo su talante un tanto mordaz y muy crítico.

—¿Puede trabajar en francés?

—Sí —le respondí.

—Entonces, vaya a *Œeuvres de Saint Augustin*, de Desclée de Brouwer, de París. Van publicándolas.

Por mi cuenta di, en 1955, con la Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, fundada en 1946 en Madrid. En ella se contenían las obras de san Agustín. De esta guisa confeccioné una bibliografía de Aurelius que estimé suficiente para mi curiosidad intelectual. Esta:

— *De beata vita* (386).
— *Contra Academicos* (386).
— *De ordine* (386).
— *De musica* (387-391).
— *Soliloquia* (387).
— *De inmortalitate animae* (387).
— *De quantitate animae* (387-388).
— *De libero arbitrio* (388-395).
— *De magistro* (390).
— *De vera religione* (391).
— *Confessiones* (400).
— *De Genesi ad litteram* (400-414).
— *De Trinitate* (400-420).
— *De Civitate Dei* (412-427).

Enseguida caí en la cuenta de que no iba a leerlo todo, por lo que decidí, de momento, ceñirme a las *Confesiones*. Pero he aquí que, encontrándome en Madrid el año en que finalicé mi licenciatura, pude hablar con el profesor Muñoz Alonso, el cual, platicando de san Agustín, me recomendó al italiano Michele Federico Sciacca. Los escolapios tenían un colegio en Génova (Cornigliano); hallándome en él, un día me dirigí a la universidad por si daba con el *professore* Sciacca, ya que me informaron de que impartía cursos en esta universidad italiana. No dio el resultado que esperaba, pero sí encontré a alguien que

me recomendó un libro suyo, *San Agostino. La vita e l'opera*. (1949). Recuerdo que me dije: de momento, vale la pena proseguir con el *Liber undecimus* de *Confessiones* (dividido en 31 capítulos). Al fin y al cabo, fue esto lo que habíame sacudido. Después, ya vería. Tenía demasiados frentes abiertos. No podía con todos.

El último consejo del profesor Roquer había sido: «Lea a Agustín desde Platón, Plotino y Porfirio». Pero con la cuestión del tiempo Aurelius fue más lejos que estos escritores. O así me pareció.

> Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio (XI, 14).
>
> («Pero ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; ahora bien, si tengo que explicarlo a alguien que me lo pregunta, entonces lo ignoro.»)

Exactamente, esta era mi disposición anímica. El tema del *tiempo* cada vez me sedujo más e incluso me subyugó durante unos años. Tales preocupación y ocupación, arrancando de la lectura de Aurelius Augustinus, alcanzaron su culminación al introducirme en la lectura de *Sein und Zeit*, de Heidegger, y en sus conceptos de *Zeitlichkeit* («temporalidad») y de *Temporalität* («ser-temporal»).

Y la muerte y hasta Dios ¿no son igualmente asuntos del tiempo? El ánthropos entero estaba en juego y, por tanto, yo mismo. Cada vez más, me palpaba con el alma en un hilo. Tiempo meteorológico, tiempo que se escurre dentro del alma, tiempo de los verbos. *Khronos* o tiempo que huye con regularidad contable; *Kairós* o tiempo oportuno para realizar algo. ¿Y el tiempo cortado en tres porciones: pretérito, presente, futuro? Pasmo, aturdimiento. Entendía que estaba colocado delante de una incógnita que me concernía de lleno. Sin escapatoria ni evasivas. Me aferré a Agustín de Tagaste.

Recordaba que cuando estudiamos la *Ta physiká* de Aristóteles dimos con su definición de tiempo:

> Arithmòs Kinéseos Kata to próteron Kai hysteron (IV, 11, 219 b 1-2).
> («El número, o medida, del movimiento según lo anterior-posterior.»)

El tiempo aristotélico pertenece al cosmos; es exterior al ser humano. Con todo, el profesor ya nos hizo observar que según Aristóteles el tiempo no coincidía del todo con los procesos de cambio puesto que se trata, ciertamente, del movimiento, pero en cuanto que se le numera. Ahora bien, el cálculo exige a alguien que cuente. ¿Y qué realidad puede contar? Pues el intelecto, una propiedad del alma, un intelecto consciente.

Además, Aristóteles hizo notar en la obra señalada (*Física*, IV, 10, 217 b 32-33) que la realidad del tiempo es algo oscuro, dado que el tiempo no hace otra cosa que caer en la nada. ¿El instante (*to nun*) no va más allá de ser algo evanescente y, propiamente, no constituye una parte del tiempo? Sí; el tiempo, concluirá Aristóteles, es *kinéseos ti* (algo del movimiento), ciertamente, aunque cuando, y solo cuando, el alma distingue dos instantes que encierran un entremedio y declara, el alma, que uno, de los dos instantes, es anterior siendo, el otro, posterior al «entreparéntesis».

Aurelius Augustinus da vueltas a esta cuestión unos setecientos años más tarde. Estas son sus palabras en *Confessiones* (XI, 21):

> Praetereuntia metimur tempora [...]. In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? sed quod iam non est, non metimur.
>
> («Medimos los tiempos cuando pasan [...] ¿En qué espacio medimos el tiempo que pasa? ¿Acaso en el futuro, de donde viene? Pero no podemos medir lo que todavía no existe. ¿Tal vez en el presente por donde transita? Tampoco podemos medir aquí el espacio puesto que el presente carece de espacio. ¿Será, por ventura, en el pasado, adonde camina? Pero lo que ha dejado de existir, ya no puede ser medido.»)

A Aurelius le sobraba el espacio para hacerse cargo del tiempo. ¿Cómo resolvió la contrariedad? El texto que la zanjó me forzó a pensar con gravedad y sobresalto:

> Mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi (XI, 26).
>
> («Me pareció que el tiempo no es otra cosa que una diástole, distensión o relajamiento; pero ¿de qué? Lo ignoro, pero no me maravillaría que lo fuera de la misma alma o conciencia.»)

Días seguidos estuve sumergido en la idea de que el tiempo, en última instancia, no era más que una *distentio animi*. Esta restricción, o encogimiento, del tiempo a hecho antropológico me sobrecogió. La temporalidad ¿pende del ser humano o, por ventura, es el mismo ánthropos el que se halla suspendido del tiempo, dependiendo esencialmente de este? Hombre y tiempo ¿coinciden, encajan? Consisto en curso temporal y, por tanto, lo mío es el finamiento. ¿Dios? Sobra. ¿*Dasein* heideggeriano a la vista?

El tiempo se ciñe a ser el relajamiento, la laxitud, la flojera, de la conciencia humana. El verbo latino *distendere* fue «extender», «desplegar», «relajar». *Tendere* era «poner tirante»; *distendere* fue lo opuesto.

El tiempo únicamente puede pensarse desde la presencia del presente. Solo podemos acceder al tiempo desde el *ahora*, el *ahora* de una conciencia percipiente. El tiempo deja de ser movimiento y se convierte en dispersión y dolor; no es el movimiento de los astros el que determina la entidad del tiempo. Aristóteles afirmaba que el tiempo no era otra cosa que la medida del movimiento. Aurelius Augustinus insiste en la *distentio*, no de los astros, sino en la evanescencia de la conciencia, en su mutación constante, en su variabilidad, en su tenaz esfumarse o desvanecerse. Porque el alma humana jamás coincide consigo misma, por esto contamos con tiempo. El día en que coincidamos con nosotros mismos, se acabó el curso temporal. ¿Y bajará, aquel día, el telón de todo? ¿Quedará por ventura la eternidad, el «fuera-tiempo»?

> Nec futura, nec praeterita, nec praesentia, nec praetereuntia tempora metimur, et metimur tamen tempora (XI, 27).
>
> («No medimos ni los tiempos futuros, ni los tiempos pretéritos, ni los presentes, ni tampoco los que transcurren. Y, sin embargo, medimos los tiempos.»)

Topé con la paradoja del tiempo: lo finito puede medirse porque está delimitado y, en el mismo momento, tengo que sostener que no puede ser medido porque ha desaparecido ya. El *antes* fue, pero no es; el *después* no ha llegado todavía y el *ahora* es tan instantáneo y es película tan flaca y delgada que carece de espacio donde poner los pies de caminante.

La *distentio*, o *distensio*, *animi* acaba siendo el quebranto y llanto de un alma consciente que no consigue coincidir consigo. El tiempo no queda inteligido desde el presente, sino que se entiende a modo de separación, de cambio, de variación, de corrupción. Pasado y porvenir trastornan al presente, y este desarreglo y esta perturbación se encuentran en el corazón del decurso temporal. Cuando Agustín se interroga acerca de qué sea el tiempo, está preguntándose, de hecho, en qué consiste la existencia humana y apunta, entonces, a que esta consiste en desequilibrio, tambaleo y trastorno. La desventura y la mala sombra son cosas del tiempo. Temporalidad, existencia y estrago o azote van agarrados del brazo. Descubrí cierto deje existencialista en la concepción agustiniana de tiempo. La asociación que hace Aurelius Augustinus de tiempo y de alma me sorprendió y, al propio tiempo, me dejó aliquebrado y pachucho. El tiempo engendrado por el alma consciente no hace más que pegar penosamente los destellos del presente con migajas de pasado y de futu-

ro, lo cual alimenta el tormento de existir. *Distentio animi*: algo espantoso. El ser humano queda desnudo, en sus puras carnes existenciales. Es cadáver viviente que no ha ingresado todavía en el cementerio. El tiempo es *diastasis*, separación; consiste en andar distanciado de sí mismo.

Aquellos años andaba yo leyendo, aunque no sin cierta pena o dificultad, a Heidegger. Su *Dasein*, o *Ahí-del-ser*, se me antojó paralelo a la *distentio animi* agustiniana. El *Dasein* se temporaliza hacia el futuro: hacia la muerte como su máxima posibilidad. No; Agustín no podía colocarse en tal tesitura. ¿Dónde se hallaba la diferencia entre el discurso heideggeriano y el discurso agustiniano acerca del tiempo?

Durante el invierno de 1920-1921, Martin Heidegger, en su curso universitario, abordó la primera epístola de san Pablo a los tesalonicenses en lo tocante al concepto de tiempo. Entender las cosas del mundo es hacerse cargo de las mismas como *Dasein*, como realidad que consiste en ser mortal, anticipando constantemente, por tanto, su propio fin. El tiempo es anticipación del final. Así puede inteligirse, según estimo actualmente, la *distentio animi* de Aurelius Augustinus. Heidegger descubrió este concepto en la primera carta que Pablo de Tarsos envió a los creyentes, en Cristo, de la ciudad de Tesalónica. La escatología no consiste en esperar un acontecimiento futuro, la *parousía* o Presencia Definitiva llegada ya, sino que el *eskhaton panton*, lo que llega al final de todos los finales, es un despertar a la inminencia de la llegada última de todo. Relacionarse con la *parousía*, sostiene Pablo, es estar constantemente en vigilia y no en espera del futuro. A este vivir el final como ya presente lo denomina Pablo: *ho nun Kairós*. ¿Cómo vivir? ¿Cómo existir? En permanente despertarse.

En la carta indicada (I Corintios, 10, 11) escribe san Pablo literalmente:

> Ta tele ton aionon catenteken.

Las traducciones *ad usum* están harto pulidas por la tradición ortodoxa u oficial; así, por ejemplo, la Nueva Biblia Española:

> A nosotros, a quienes llegan los resultados de la historia.

La Bíblia Catalana Interconfessional traduce el texto de la siguiente guisa:

> A nosaltres, que ja ens trobem a la fi dels temps.

La Bible francesa Bayard hace la versión siguiente:

Nous, vers qui convergent les fins des temps.

La Biblia Vulgata (traducción al latín de san Jerónimo) se despachó de la forma siguiente:

Scripta sunt ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt.

Heidegger estimó más correcta, cotejando además el texto con Romanos (5) y Efesios (1), esta versión:

Nosotros, en quienes las extremidades del tiempo se plantan una frente a la otra.

Pasado y *futuro*, en el texto paulino, existen en tensión que los une:

Para nosotros, que vivimos en el presente, los extremos de los tiempos (*aionon*) se encuentran enfrentados.

Los tiempos extremos en la tradición rabínica son *olam hazzeh* —la duración del mundo, desde su creación hasta su fin— y *olam habba* —el mundo que sucederá a este por toda la eternidad—. El tiempo mesiánico de que habla Pablo no coincide ni con uno ni con el otro; se trata de un tiempo residual colocado entre uno y otro. Ni tiempo cronológico, por tanto, ni tampoco tiempo apocalíptico o de revelación, de des-velamiento. El tiempo mesiánico paulino es una porción de tiempo profano transformado por contracción, de tal suerte que excede al *Khronos* aunque sin salir de él.

Me decía uno: «¿Cómo siendo casi incrédulo te interesas por la idea de tiempo que tuviera san Pablo?». Recuerdo que le respondí: «Me importa esto como me cautiva igualmente el concepto axiológico de coraje en la *Ilíada* de Homero». A Heidegger no le sedujo la experiencia cristiana como vida de fe, sino en cuanto fue experiencia de la vida en su facticidad. Le afectó el *Kairós* y no el *Khronos*. De entrada no me parecieron opuestas las concepciones de tiempo en san Agustín (*distentio animi*) y en Heidegger (el *Dasein*). El *Dasein* se da a sí mismo su tiempo, la anticipación de la muerte; la *distentio animi* igualmente vive el tiempo como descompensación de sí. Pronto, sin embargo, emergieron diferencias sustanciales. Siguiendo a Heidegger, el tiempo se intelige desde el tiempo; no sucede así con Aurelius Augustinus. Este concibe el tiempo desde la eternidad.

El ser humano posee estructura extática, abierta, y no cerrada como sucede con la idea de hombre de la Modernidad. Esto es común a Agustín y a

Heidegger; ahora bien, mientras el primero queda abierto a la eternidad, el segundo está abierto a la anticipación existencial de la muerte. Desde su *Da* («aquí»), en el *Dasein* advienen mundo e historia.

Aurelius Augustinus, en cambio, no es capaz de pensar el tiempo como no sea subordinándolo a la eternidad. De esta suerte el paso del tiempo, su dramatismo, se convierte en signo de lo eterno. Escribió Agustín en *Confessiones*:

> Nec futura sunt nec praeterita [...]
>
> Fortasse proprie diceretur: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris [...]
>
> Praesens de praeteritis, memoria; praesens de praesentibus, contuitus; praesens de futuris, expectatio (XI, 20).
>
> («Ni existen los pretéritos ni tampoco los futuros [...]. Tal vez sería correcto decir: presente de cosas pasadas, presente de cosas presentes y presente de cosas futuras [...]. Al presente de cosas pasadas le llamamos memoria; al presente de cosas presentes lo denominamos intuición o visión; finalmente, al presente de cosas venideras lo conocemos con el nombre de expectación.»)

Sucede según este análisis que solo se puede medir el tiempo si escapamos, precisamente, a aquello que lo caracteriza de modo esencial: la sucesión. ¿Ningún ente puede percibir al tiempo? Únicamente podrá hacerse cargo del decurso temporal aquel ser cuyo espíritu pueda, de alguna manera, imitar la eternidad donde, en vez de sucesión, todo es presente. En manos de Aurelius Augustinus la cuestión del tiempo se convierte en tema del hombre mismo, el cual es el único ser que puede esquivar la derelicción o desamparo —que reposan encima del tiempo— cambiándolos por el recogimiento, la *anábasis* o retirada hacia la intimidad. Exclusivamente el recoleto se halla en condiciones de medir la dispersión temporal.

Agustín en las antípodas de Heidegger. El primero se evade, como puede, de la sucesión; el segundo se hunde de lleno en ella. El tiempo: o nos salvamos de él o bien nos perdemos en él. Talante de Agustín; temple de Heidegger. ¿Quién de los dos está en lo cierto? ¿Cuál posee la verdad? Pregunta perfectamente estúpida porque desconocemos el significado de los términos *cierto* y *verdad*. De colocarnos en el plano científico, el interrogante carece de sentido porque no disponemos de verificación alguna en esta materia de antropología filosófica.

De todas formas Agustín lo tiene claro: la transición supone la presencia; lo otro implica lo mismo; la caducidad atisba la permanencia. El tiempo no se piensa con referencia a la nada total, sino que se vuelve inteligible desde el ser

que es idéntico a sí; es decir, se esclarece desde la eternidad. Con todo, yo quedé bailando entre Aurelius y Heidegger. Cada vez más inclinado hacia este segundo.

Entendí que el tiempo supone la presencia del alma a sí misma, pero que asimismo el tiempo escapa a dicha presencia. No me extrañó, en consecuencia, que la objetividad científica pasara de largo de la perspectiva subjetiva sobre el decurso temporal. Los físicos transitan por otras veredas.

Como estuve obligado a estudiar física en el bachillerato, no tuve más remedio que aceptar dos visiones opuestas de tiempo: la dimensión física y la dimensión interior humana. La sucesión objetiva, exterior, se vive desde la subjetividad del flujo de nuestras vivencias. Esto me acercaba a Agustín de Tagaste. No queda más remedio que reflexionar en torno al tiempo desde el tiempo, precisamente, de la reflexión. Aporía carente de solución. Experiencia íntima del tiempo (su psicogénesis) y génesis racional del concepto *tiempo* con modelos científico-matemáticos. A cada cual su sino, su estrella. Yo no soy físico. Esto es todo.

Me preguntaba qué relación existe entre el tiempo como conciencia del tiempo y el tiempo señalado por los relojes. Al fin y al cabo, el tiempo físico me lo represento como un filamento que fluye idéntico a sí mismo (Newton), mientras que el tiempo subjetivo se me presenta como curso irregular. Este segundo, el de Aurelius Augustinus, se elabora a modo de coexistencia, dentro del presente, del pasado inmediato y del futuro inminente. *Atención*, dirá Agustín, *memoria* y *espera*. Tres maneras de habitar el tiempo en nuestras vidas conscientes.

Aurelius se refirió a átomos de tiempo carentes de extensión. Así en el capítulo 15 del libro XI de *Confessiones*:

> Dicimus longum tempus et breve tempus [...]. Sed quo pacto longum este aut breve, quod non est?
>
> («Hablamos de *tiempo largo* y de *tiempo breve*, pero ¿cómo puede ser largo o bien breve lo que no existe?»)

Uno diría que el presente se alimenta, aunque sea instantáneamente, de una mezcla bastarda de *tensión hacia* y de *retención de*. Vivimos el dolor causado por la muerte de una persona querida como algo que no se separa del instante actual. El sufrimiento nos habla de la imposibilidad de avanzar y de retroceder. El sufrimiento nos desnuda colocándonos delante de lo irremediable. ¿Y el aburrimiento no consistirá en falta de futuro? El tiempo de los físicos ¿para qué sirve? Para volver a poner los relojes en hora.

Dos tiempos; por tal motivo mi amigo Paul Ricœur dejó escrito en el tercer tomo de *Temps et récit* que contamos con:

> Le temps de l'âme et le temps du monde.

Un día el profesor Jaume Bofill i Bofill, hijo del poeta Guerau de Liost, me invitó a tomar café —únicamente café— en el bar del Hotel Majestic del paseo de Gràcia. «¿Cómo va la lectura de san Agustín?», me preguntó. Le confesé que me hallaba confuso, ya que simultáneamente había iniciado la lectura de *Sein und Zeit* de Heidegger. No dudó un momento y aconsejó: «Lea *Du temps et de l'éternité*, del francés Louis Lavelle (1883-1951), particularmente el capítulo VII del libro III».

Compré la obra. Lavelle había sido *professeur* de Filosofía en el Collège de France a partir de 1941. Me metí con el capítulo VII titulado «Le présent et l'instant»; también consideré el apartado VII del capítulo XII, «L'éternité», del libro IV. Ahora al redactar este texto he regresado de nuevo a dicha obra en la cual había anotado observaciones en los márgenes de algunas páginas. Lavelle entendió el tiempo como tránsito de lo posible a lo actual, una labor que supone, según sostiene, la actividad del espíritu y de la libertad. El sentimiento del tiempo implica la inevitable separación del sujeto humano con respecto a los sucesos vividos.

El instante, afirma Lavelle, constituye el punto de encuentro del tiempo y de la eternidad, concebida esta como trascendencia del tiempo y de la misma duración. Entre otras líneas anoté las siguientes que se refieren a *l'instant*:

> Dans la conscience de l'instant, l'esprit se reprend: il rejette hors de lui tout objet particulier, qui entre aussitôt dans le devenir. Il est un lieu de passage qui ne passe point [...]
>
> L'instant, il est un point d'imminence et un point de fuite. I faut qu'il soit étranger au temps pour lier entre eux les moments du temps [...]
>
> L'instant est encore le point de rencontre du temps et de l'éternité.

Me sorprendió gratamente. Fue así. Me ayudó a leer a san Agustín, a inteligirlo. Ahora bien, Heidegger, me dije, trabaja fenomenológicamente a su manera, mientras que Agustín y Lavelle se valen igualmente de la fenomenología a modo de método heurístico, aunque lo lleven a cabo, también, a su manera. El primero y los dos segundos entienden al fenómeno humano distintamente. Hermenéutica y fenomenología no son métodos científicos en el significado que Galileo insufló al significante *scienza nuova*. La verificación

constituye un criterio de decidibilidad que fuerza a decir *amén* a quienes lo aceptan en ciencias; no sucede parejamente con los métodos hermenéutico y fenomenológico. Hay que tenerlo presente. En consecuencia, existimos y malvivimos a la intemperie, al raso, en los asuntos precisamente cruciales y de padre y muy señor mío: ¿qué hacer de mi existencia? En temas incidentales, precisión total; en cambio, en cuestiones irreemplazables, apuesta oscura y dudosa. ¡Pobre ser humano!

Consideré también aquel año, en que tuve las *Confessiones* de Agustín ante mi mirada, una obra a la que luego no he regresado más; se trata de *Le mystère du temps* (Aubier, París, 1961) de Jean Mouroux. Subrayé las líneas siguientes, entre otras:

> C'est l'action de l'âme, qui, en mesurant le mouvement, fonde la structure spécifique du temps [...]
>
> Le temps est un mixte de l'âme et du monde. [...]
>
> Le présent est le lieu même de l'existence et c'est à travers lui, que se réalise le passage de l'avenir au passé et que s'engendre le temps (cap. III de la primera parte).

El libro entero huele a san Agustín. La experiencia del tiempo es catapulta que dispara hacia la eternidad. Cuando abandonamos a la fuerza el discurso propiamente científico (no se trata de la *episteme* griega) ingresamos en un terreno epistemológicamente movedizo, en el cual cada quien discurre atrapado por sus demonios. Aurelius Augustinus, una vez convertido al cristianismo (sucedió en 386), estuvo dominado por su *daimon* recién nacido; Martin Heidegger rompe con el sistema del catolicismo en 1919 y nace en él un *daimon* nuevo. En la esfera de la no-ciencia cada sujeto pensante se despacha domesticado por fuerzas no excesivamente racionales. Ineludible. A mí me sucede exactamente lo propio; la peculiaridad mía es que he caído en la cuenta de ello sin, empero, distinguir exactamente los mecanismos que me tienen.

A finales de agosto e inicios de septiembre de 2008 estuve en un congreso de filosofía en lengua francesa que tuvo lugar en la ciudad de Túnez, en el barrio residencial de Cartago. Hotel de lujo cara al azur del Mediterráneo; en él se desarrollaron todas las sesiones. Había gozado intelectualmente con *Le Notre Père* de Marc Philonenko, libro interesantísimo que analiza este rezo a la luz de los manuscritos del Mar Muerto y de textos judíos redactados a caballo del inicio de nuestra era. Pues bien, entre los congresistas se hallaba Alexis Philonenko, hermano del anterior y autor de una obra considerable, *L'archipel de la conscience européenne* (1990). Le saludé confundiéndole con su hermano Marc. Momento de confusión y casi de ridículo.

Pero, bueno; traigo este recuerdo no tanto por la conversación sostenida con el *professeur* Alexis, cuanto a causa del paisaje. ¿Del paisaje, del panorama? Pues sí. Recorrí, al finalizar el evento, la geografía tunecina acariciada por un sol carnal, por poco incluso lujurioso. Tierras de la reina Dido y de su amado Eneas, aunque este la abandonara a fin de fundar la inmortal Roma. Todo esto, de fiarnos de los versos de Publius Vergilius Maro (70-19 a.C.) en su hechizadora *Eneida*, para quienes podemos todavía leer la sólida lengua latina clásica. Las traducciones son forzosamente perversas; hay que acusarlas de felonía. Corrían tiempos entonces en que no existían las fronteras entre Túnez y Argelia. La misma luz, idéntico mar. Este fue el paisaje de Albert Camus (1913-1960), que se casó con él (*Noces*, de 1939), y este fue el paisaje de Aurelius Augustinus. Camus a sus veintitrés años, curiosamente, dedica su Diploma de Estudios Superiores a estudiar las relaciones entre el helenismo y el cristianismo con el título *Saint-Augustin et Plotin*.

¿Qué me sobrevino respirando durante diez días aquellas tierras norteafricanas? La necesidad de conocer con detalle la biografía de Agustín. Habíame picado la curiosidad. Deseaba fisgar en la vida del varón romano Aurelius Augustinus. Encontrándome en el barrio del hotel del congreso, un día fui a pasearme por las ruinas de la vieja Carthago, que había sido con anterioridad la fenicia Kart hadasht («Nueva Ciudad»). Los restos arqueológicos actuales pertenecen a la época del Imperio romano, época de Agustín; en ellas conoció los placeres de la vida.

Había leído tan solo el *San Agostino* (1929) de Giovanni Papini (1881-1956), del cual asimismo devoré *Storia di Cristo* (1921) e *Il Diavolo* (1953), obra por cierto curiosa: el diablo se relaciona tranquilamente con el mismo Dios. Papini pasó del ateísmo a la fe cristiana con todos sus apasionamientos. Esto no me lo hizo fiable. Busqué fuentes más serias y menos sobornables. Confeccioné un esquema-marco de sus peripecias biográficas. Lo traigo. Mis fuentes han sido:

- — La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, París, 1965.
- — Peter Brown (traducción al francés de Marrou), *La vie de Saint Augustin*, París, 1971.
- — E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1929.
- — H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938.
- — M.F. Sciacca, *San Agustín*, Barcelona, 1955.

Año	Biografía de Aurelius Augustinus	Contexto
354	(13 de noviembre) Nacimiento en Tagaste, Numidia (Argelia, ahora).	– Constatius II, emperador de Roma entre 337-361. – Julianus, el Apóstata, emperador entre 361-363. – Valentinianus I, emperador entre 364-375.
365-369	Estudia en Madauro. Escuela básica.	
370	En Cartago. Estudios Superiores.	
371	Fallece su padre, Patricius. Relaciones con una mujer cartaginesa. Se hace maniqueo.	
372	Nacimiento de Adeodatus, hijo de la pareja. Lee el *Hortensius* de Cicerón. Le impacta.	
373	De vuelta a Tagaste, es profesor de retórica.	
374	Profesor de Retórica en Cartago.	Ambrosius, consagrado obispo de Milán.
383	Profesor de Retórica en Roma. Le acompañan su pareja y su hijo Adeodato.	Valentinianus II, emperador de Occidente entre 375-392. Instalado en Milán; siendo Agustín arriano se enfrentó con Ambrosio, obispo de la ciudad.
384	Profesor de Retórica en Milán. Acompañado de su familia, mujer e hijo.	
385	Mónica, madre de Agustín y cristiana, se traslada a Milán. Agustín abandona a la pareja a instancias de su madre.	
386	Lee *Libri platonicorum*. Conversión al cristianismo. Retiro en Cassiciacum. Escribe *Soliloquia*.	
387	Enero: regresa a Milán. Abril: bautizado en el cristianismo por Ambrosius, obispo de Milán, en el día de Pascua.	

Año	Biografía de Aurelius Augustinus	Contexto
	Fallece Mónica, su madre.	
	Reside unos meses en Roma. Escribe *De libero arbitrio*.	
	Regresa a África, a Cartago.	
389	En Tagaste. Fallece su hijo Adeodatus. Escribe *De magistro* y *De vera religione*.	
391	Enero: ordenado sacerdote en Hipona con treinta y tres años.	
392		Fallece el emperador Valentinianus II.
394		Theodosius I, último emperador de todo el Imperio romano. Desde 394 hasta su muerte en Milán, en 395. El cristianismo pasa a ser la religión del Estado. Persecución del paganismo. Le suceden sus hijos: Honorius, en Occidente, y Arcadius, en Oriente.
395	Consagrado obispo.	
396	Obispo de Hipona.	
397	Escribe *Confessiones*, obra a la vez especulativa e introspectiva.	Honorius, emperador de Occidente (395).
401	Escribe *De Trinitate*.	Los vándalos penetran en Galia (407).
412		El godo Alarico devasta Roma (410).
422 425	Escribe *De civitate Dei*. En el capítulo XXVI se adelanta a Descartes (1596-1650): «*Si fallor, sum*» («Si me engaño, señal que existo»).	Fallece el emperador Honorius (423). Valentinianus III, emperador de Occidente (425- 455).
429		Los vándalos pasan a África.
430	Fallece, en Hipona, Aurelius Augustinus (28 de agosto). Ha cumplido setenta y seis años.	Los vándalos, cristianos arrianos, tienen sitiada Hipona. El Imperio romano de Occidente se cae a trozos.

El esquema traído enmarcó mi comprensión de Agustín. En este, *logos* y *pathos* debatieron mutuamente a lo largo de su dilatada vida. Su bautizo cristiano (387), cuando contaba treinta y tres años, divide la biografía en dos partes bien diferenciadas, incluidos *logos* y *pathos*.

Leí casi por entero las *Confesiones*; a salto de mata, de manera desordenada y hasta ruinosa, me paseé por *Soliloquia* y por *De civitate Dei*. No soy, en consecuencia, un entendido en san Agustín. Me limito a sostener que me inquietó su idea de tiempo, la cual se me antojó existencialista *avant la lettre*. Las cosas del mundo casi no existen; son banalidades, fruslerías, nonadas:

> Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse.
>
> («Descubrí que las cosas que no eran Dios, no son del todo ni tampoco dejan de ser del todo.»)

También, por cierto, me detuve en sus años de esfuerzo para convertirse al cristianismo abandonando a Manes (216-277), un pensador filosófico-religioso que sostenía la lucha entre la luz divina y las tinieblas de la materia. Todo mezclado con el judeo-cristianismo. El maniqueísmo no fue únicamente una modalidad gnóstica, mas también una iglesia muy jerarquizada. Aurelius abrazó esta doctrina y esta práctica cuando se hallaba en Carthago. Las lecturas de Plotino (205-270), las *Enneadas*, y de Porfirio (234-304), probablemente *Aphormai,* o *Sententia* en latín, le ayudaron a superar el maniqueísmo. Igualmente la consideración de las cartas de san Pablo le confirmó en su nuevo rumbo.

Aurelius Ambrosius (330-397), conocido popularmente como san Ambrosio, fue un alto funcionario del Imperio romano que llegó a obispo de Milán por aclamación (374) antes de recibir el bautismo cristiano, siendo pues un simple catecúmeno, uno que aprendía todavía la doctrina. Aurelius Augustinus se instala en Mediolanum (la actual Milano italiana; Milán en castellano) en 384, ciudad imperial en la que imparte Retórica. Las relaciones entre Ambrosius y Augustinus no fueron fluidas; eran dos personalidades recias y enérgicas. Con todo, Agustín siguió varios sermones de Ambrosio; la retórica de este le cautivaba y él era profesor de Retórica.

En el año 386 Agustín era todavía un simple neoplatónico, un enamorado de Plotino y de Porfirio, pero se había decantado ya por el cristianismo como cuerpo doctrinal vivido. Había abandonado a instancias de su madre a la amante de Carthago, la cual habíale dado un hijo, Adeodato, pero seguía con la nueva amante que su madre, Mónica, consideraba más concorde con su actual rango social. Vivían en la capital del Imperio.

En octubre de 386 Agustín —que acababa de renunciar a su cátedra de Retórica—, con un grupo de amigos, entre los que destacaba Alipius, con su madre y con su hijo Adeodatus, abandonada por fin la segunda amante, se retiró a una finca llamada Cassiciacum. Quiso prepararse para la fe cristiana dialogando racionalmente y no a tontas y a locas; no se dispuso de manera alocada para el bautismo como quien se encuentra en la taberna.

Durante los meses de estancia en Cassiciacum se tomaron por estenografía los diálogos allí tenidos, que después Augustinus arregló y publicó. *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* y los *Soliloquia* son el resultado de aquellas conversaciones plácidas habidas entre gentes perspicaces y entendidas. El conocimiento de la verdad, la felicidad del ser humano, el problema del mal y de la inmortalidad del alma configuran los temas abordados.

Agustín procura dialogar consigo mismo; lo consigna en *Soliloquia*, que traigo en la traducción catalana de Joan Pegueroles (Laia, col. Textos filosòfics):

> Hem escollit aquesta mena de conversa, en la qual parlem nosaltres sols, i que per això he anomenat i intitulat «Soliloquis» (II, 7).
>
> («Cum nobis solis loquimur.»)

En *Retractationes*, Agustín insiste en la idea de estar hablando con su razón (*ratio*):

> Me interrogans, mihique respondens; tamquam duo essemus, ratio et ego, cum solus essem.
>
> («Interrogándome y respondiéndome como si se tratara de dos, la razón y yo, cuando de hecho soy uno solo.»)

La frescura y el desahogo de *Soliloquia* me sedujeron. Había ya decidido Agustín recibir el bautismo cristiano en el cual iba a sumergirse sin espasmos ni desatientos. He aquí el inicio de los *Soliloquis* (versión catalana indicada):

> Després de molts dies de donar voltes a mil pensaments i de cercar-me aferrisadament a mi mateix i el meu bé..., una veu em diu:
>
> Raó: Suposem que trobes alguna cosa, on la desaràs, per continuar endavant?
>
> Agustí: En la memòria.
>
> Raó: Tan gran és que pot guardar bé totes les teves reflexions?
>
> Agustí: És difícil; més aviat impossible.
>
> Raó: Doncs cal escriure.

Las conversaciones de Cassiciacum se prolongaron desde finales de octubre de 386 hasta primeros de marzo de 387. El país estaba cubierto de nieve, pero precisaba regresar a Milán, puesto que iba a alistarse al principio de la Cuaresma entre los que recibirían el bautismo en la Pascua próxima. Recordando estos meses y ante el salto enorme que se avecinaba, escribió una larga oración dirigida a Dios de la que dan cuenta los *Soliloquia*. He aquí algunas líneas en lengua catalana:

> Déu, de qui sortir és morir, a qui tornar és reviure, en qui habitar és viure [...]
>
> Déu, que ens purifiques i ens prepares a les divines recompenses, vine a mi propici [...]
>
> Acull el teu fugitiu, Senyor, Pare clementíssim; prou ja de càstigs i sofriments...; prou de ser la joguina de la mentida [...]
>
> Pare, fes que et cerqui. Allibera'm de l'error. Et cerco a Tu; que no trobi una altra cosa.

En 387, el miércoles de Ceniza cayó el día 10 de marzo. Aurelius Augustinus se encontraba ya en Mediolanum dispuesto a prepararse para el brinco salvífico definitorio de su segunda vida. Recibiría el bautismo al romper la aurora del día de Pascua de Resurrección. Cuarenta jornadas de ascesis ruda y de reflexión grave; iba a dar un paso existencialmente decisorio. El día de Jueves Santo, el 22 de abril, recitó en público y en alta voz el Credo cristiano. Después, días de ayuno riguroso. El Sábado Santo, por la tarde, Aurelius se encaminó a la basílica que el obispo Ambrosio había consagrado en 386, recién terminada. La habían iniciado en 379. Arquitectura romano-lombarda. Durante la noche del sábado al domingo, exorcismos e imposición de manos. Lectura de pasajes bíblicos y oraciones reconfortantes.

Apuntaba el alba de Resurrección; los catecúmenos se encaminaron a la piscina donde serían bautizados por el obispo Aurelius Ambrosius, una vez desnudados de sus túnicas. El númida y gran retórico Aurelius Augustinus recibió el bautismo. Fuera del agua, una vez ungidos con bálsamo, se vistieron la túnica blanca que publicaba el comienzo de su otra biografía. Era el 25 de abril de 387.

La primera vez que visité Milán —hará unos treinta años— me acompañaba mi hermana Maria. Me emocioné en la basílica de San Ambrogio: allí se bautizó Agustín, allí enterraron a Ambrosio en 397. Agustín llegó a donde yo estaba. Coincidencia espiritual. En 2012, de nuevo recorrí Milano; no faltó la basílica de San Ambrogio, pero en esta ocasión yo me retiraba del cristianismo en su credo metafísico, viviéndolo solamente a modo de hecho cultural histó-

rico mayúsculo, inesquivable. Sin coincidencia con san Agustín. Él llegaba; yo partía.

No pude quitarme de la cabeza aquello de que el tiempo no fuera más que *distentio animi*; es decir, desajuste de la vida interior, falta de seriedad, de esmero y de interés. No podía negar la evidencia temporal de las cosas, pero Aurelius Augustinus me descubría las entrañas de la conexión «temporalidad-existencia humana». El tiempo es realidad omnipresente, es el mundo que nos envuelve en tanto que vivido por la conciencia de alguien. ¿Cómo hablar sin los tiempos verbales? Existir es estar en el tiempo.

Podemos medir el tiempo de muchas maneras, con calendarios solares o bien lunares, en lengua china o en lengua finlandesa... Esto pone encima de la mesa el presupuesto de un tiempo fundamental, anterior a nuestros cálculos. A este tiempo se refiere Agustín cuando escribe en *Confessiones*:

> Tempus metior, scio [...] Quid ergo metior? (xi, 26).
> («Mido el tiempo, pero no sé qué mido.»)

Ser es existir en presente volandero. El recuerdo de algo posee realidad; este algo recordado, en cambio, no existe. Carecen de bulto, siendo pura sombra, el *todavía-no* del futuro y el *nunca-jamás* del pasado. Contamos con un mínimo de realidad, aquella realidad instantánea que capta la *distentio animi*. La conciencia es a la vez hontanar y sede de la temporalidad, como si el tiempo fuera simultáneamente, para el espíritu consciente, un dato y un producto; dato inesquivable de nuestro *estar en el mundo* y producto *de y para la conciencia*.

El tiempo es inherente a toda realidad, cierto, pero únicamente lo es en el instante presente. No me resulta posible concebir al *ser* separándolo de la *duración*. Ya sé que esto queda más cerca de Heidegger que de Agustín de Tagaste, pero estimo imposible concebir la eternidad de forma seria. Con todo, admiré y sigo embelesado con Aurelius Augustinus; su sutileza, su ingenio, no dicen con cerebros configurados por Facebook.

Se me antojó que Agustín no quería relacionar tiempo y muerte, jugando con el salto «tiempo-eternidad». El *Dasein* heideggeriano, por el contrario, es existente finito; es decir, mortal. En el *Da*, del *Da-sein*, llega toda historia. En la obra *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* («De la esencia de la libertad»), de Heidegger, que leí en la traducción francesa de la editorial Gallimard (1987), se afirma:

> Nous ne questionnons ni l'être seul, ni le temps seul [...]
> Nous enquérons de leur «coappartenance».

El tiempo queda inteligido a partir del tiempo; en modo alguno desde la eternidad. Para esta última faena es necesaria la fe religiosa. Agustín acabó abrazándola; Heidegger acabó alejándose de ella.

El tiempo no constituye un *qué*, sino un *quién*. En esto estarían de acuerdo Martin y Aurelius. La vida humana se comprende hermenéuticamente; ahora bien, mientras Martin Heidegger entiende la vida desde la vida, Aurelius Augustinus la hace inteligible desde la eternidad. ¿Cuál de los dos está en lo cierto? Me viene ahora a la cabeza una línea del *Sophistés* de Platón:

> Gigantomakhia peri tes ousias (246 a).
> («Combate de gigantes en torno al ser.»)

Agustín y Heidegger, dos gigantes que combaten entre sí a propósito de lo que sea *ser*. Yo, pobre pelele del carnaval de la existencia, en este momento me palpo más cómodo con Heidegger, como debo confesar igualmente que otrora me sentí más holgado con san Agustín. He buscado seguridad en el hecho de existir: no la hay. Estamos expuestos al huracán del ser.

Rilke en *Das Buch der Bilder* lanzó este par de versos:

> Der Tod ist gross («La muerte es grande»).
> Wir sind die Seinen («Le pertenecemos»).

Existiendo damos testimonio de la muerte. Lo único cierto. Formamos parte de la *lethé*, de la *a-letheia* imposible. Pero Agustín creía que la Verdad no muere y por tanto tampoco el alma que la contiene (*Soliloquios*, II, 19).

A Aurelius Augustinus agradezco el haberme hecho sufrir. No soy masoquista, pero tampoco quiero ser idiota.

Ingmar Bergman (1918-2007)

No soy ningún apasionado del cine. Actualmente llevo tiempo en que el promedio de mi asistencia a locales cinematográficos no va más allá de una película cada dos años. Porcentaje muy escaso, como puede apreciarse. Eso sí; sigo filmes en la cadena televisiva Arte. Cosa de uno por mes. Tampoco en demasía, que digamos. Prefiero los libros que me compelen a discurrir; vamos, aquellos libros que me sueltan descontento conmigo mismo, aquellos que irritan los riñones del alma. Estimo que la satisfacción es exclusivamente asunto de dioses y de escarabajos peloteros.

La última película que he visionado ha sido en Barcelona: *Visión*, sobre Hildegarda de Bingen, una benedictina del siglo XII que nos dejó en latín *Scivias*. En la sala, sita en Rambla de Catalunya, éramos cinco espectadores. Tengo terror a los filmes que ha visto todo el mundo. *Todo el mundo* es pura chusma. A mucho estirar, mucho, no dominan más de 1.200 palabras. Caca de bebés. ¿Y pensamiento abstracto? Cero. Ni pertenezco ni quiero formar parte del populacho, por mucho que las izquierdas lo inciensen. Borregos con borregos. Allá ellos.

Concluidos mis estudios filosóficos y teológicos, en junio de 1950, en los centros que los escolapios del Estado español poseían para la formación de sus religiosos, llego a Barcelona y me destinan al Colegio de Nuestra Señora (calle Diputació, 277). La primera película que vi después de siete años de ayuno y de abstinencia fue *Buffalo Bill*, un *western* que me cayó en gracia; debo confesarlo. Freud aseguró que una vez adultos seguimos siendo el niño que fuimos. Desde luego, el filme no era un *western-spaghetti* fabricado en Italia. De pequeñín, por otra parte, no había pasado de *Rintintín*.

Finalizando la década de los sesenta del último siglo me sucedió algo sorprendente: descubrí el arte cinematográfico. Sucedió de la mano de Miquel Porter i Moix. Habíase fundado un grupo que estudiaba las distintas orientaciones cinematográficas internacionales del momento. Dadas las dificultades estúpidas, pero no por esto menos bestiales, del general castellano-gallego

Francisco Franco Bahamonde —Caudillo o sea Führer del malaventurado Estado español del cual Catalunya era y sigue ahora siendo una desdichada colonia—, teníamos las reuniones y la visión de las películas en Perpinyà (Perpignan para los centralistas franceses o Perpiñán según los dictadores castellanos).

Le septième sceau (1956) del cineasta sueco Ingmar Bergman (1918-2007). La mística escandinava está clavada en el corazón de este varón. Asimismo, la perspectiva luterana de la existencia le inyecta vigor y reciedumbre. Jugó entre una esperanza metafísica y un escepticismo amargo. Sostuvo por boca de uno de sus personajes: «La vida no es otra cosa que un viaje cruel y desalmado hacia la muerte».

Sería en 1966 o tal vez en 1967 cuando *El séptimo sello* me impactó; la muerte hendió la serenidad de mi vida biográfica y, en parte, también el sosiego de la misma vida biológica. Aquella mañana la población de Perpinyà atesoraba cielo azul; el contraste con la película visionada fue salvaje. *Det sjunde inseglet*, en lengua sueca, encierra en palabras del propio Bergman «una alegoría sobre un tema elemental: el ser humano existe en búsqueda eterna de Dios con la muerte como única certeza». Un caballero errante, saltimbanquis y farsantes, hogueras que queman a brujas, la epidemia de la peste, amenaza del apocalipsis...: una leyenda medieval que la Muerte en persona dirige con mano segura.

Cuando tenía cinco años mi madre me condujo a la habitación donde yacía muy pálido el cadáver yerto de mi abuelo (el papá de mi madre Maria Genís). Cuatro cirios, brazos de náufrago del crucifijo y fulgidez cérea del féretro. Mujeres con velos negros. Rosario musitado con voces apagadas, desfiguradas, por poco difuntas. En mi memoria descansaban cada vez más frágiles y vulnerables aquellas impresiones primigenias. Diría con terminología freudiana que aquellas percepciones precoces pasaron de alguna manera a formar parte de mi inconsciente (*das Unbewusste*) constituido por contenidos rechazados (*Verdrängung*) y que no pueden entrar en el «preconsciente-consciente». Mas hete aquí que Bergman espabiló lo ya mortecino y descolorido.

Otras películas de este cineasta me han afectado; así, por ejemplo, *Fresas salvajes* (1957), *El silencio* (1963), *Persona* (1966), *Sonata de otoño* (1978), pero la que me hundió en la misma desolación existencial que *El séptimo sello* fue *Gritos y susurros* (*Viskningar och rop*) de 1972. Se trata de un bello y severo oratorio fúnebre. Tres mujeres, una de ellas padeciendo un morbo incurable. Dolor, agonía, frustración sexual, amistad femenina penosa. La intensidad de la pieza la llevan a su perfección Harriet Andersson, Ingrid Thulin y Liv Ullmann.

La razón puede despachar científicamente el hecho de morir, pero el tener que morir a sabiendas supera todo discurso. Devoré en 1951 *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) de Unamuno y entendí que la ciencia, que forzosamente tiene que ser materialista, arruina toda esperanza en la ultravida. Por otra parte, la teología pretende responder positivamente al deseo de sobrevida, pero se le ocurre llevarlo a cabo con razones, con razones por cierto insuficientes del todo. Solo resta la fe agónica, la cual lucha contra toda lógica aferrándose a un quijotismo espiritual loco. Creer en la sobrevida es asunto de un espiritualismo trágico, de una *abismática congoja*, de un *querer creer*, dado que *La vida es sueño* (1633), como enseñó Calderón de la Barca. Personalmente, me sentí herido por *El séptimo sello* desde estas lecturas que me tenían ya en vilo. Schopenhauer en *Die Welt* aseguró que la muerte es el genio inspirador de la filosofía. En la misma línea Montaigne había escrito que «philosopher c'est apprendre à mourir».

De acuerdo: la muerte no puede pensarse; únicamente puede ser vivida —por cierto, mientras vivimos— en medio de sombras y de misterios. Heidegger me ha enseñado que debo descubrir en la muerte el fundamento constitutivo de la existencia entendida, esta, como finitud. Tal fue mi percepción de la película de Bergman *El séptimo sello*.

La muerte consiste en traspaso; es decir, en paso (del latín *passus*, movimiento de pie cuando se va de una parte a otra y de *trans*, «tras»): ir más allá. Paso allende la existencia perceptible. Paso en falso. Traspasar los límites de lo sensible: en esto consiste fallecer. Y cuando nada queda de lo que percatarse con los sentidos, las cosas se ponen graves y muy hoscas a menos que a uno le hayan arrancado el apercibirse o conciencia psíquica.

Mi biografía intelectual ha sido una meditación inacabada en torno al hecho de morir y, a su vez, la expiración de mi yo consciente y encarnado me ha remitido inexorablemente al tema *Dios*. Dios ¿garante de mi «tras-paso»?

Ingmar Bergman, por otra parte, especialmente con películas como *Tystnaden* (*El silencio*, 1963) y *Persona* (1966), amén de las otras ya señaladas, me suscitó la desdicha —no es otra cosa— de la imposibilidad de comunicarnos con la esfera íntima de otro sujeto humano consciente. Entre un yo y un tú, en el plano del *apercibirse*, se levanta el muro del silencio más compacto.

A Bergman lo he entendido invariablemente como existencialista. Existencialistas y posmodernos viven en tiempos posnietzscheanos —Nietzsche falleció en Weimar en 1900—. Ahora bien, mientras los posmodernos descansan encima del *ça parle* (o *cela parle*), de Lacan por ejemplo, los existencialistas viven y especulan a partir del *je parle*, del moderno (en el significado de *Modernidad*) *Ego cogito* cartesiano, trátese de Husserl o de Sartre.

Agustín nacido en Tagasta (en la actualidad Suk-Ahras en Argelia), en la antigua Numidia romana, tierra de bereberes seminómadas, en 354, convertido al cristianismo en 387; Agustín, decía, es el primero en valorar egregiamente al yo, consciente, del ser humano. Las *Confessiones* (en latín), del año 400, señalan al yo meditando sobre su personal biografía y delante de Dios. Agustín se confiesa con Dios —siendo ya neoplatónico— pero este, Dios, consiste en incomunicación puesto que permanece inmutable; «id enim vere est, quod incommutabiliter manet» (VII y XI). El resto de los entes, ¿qué somos? Muy poca cosa —«cetera [...] vidi nec omnino esse nec omnino non esse»—. La conciencia que uno tiene de sí mismo resulta posible merced a la memoria; esta presencializa la experiencia del pasado y la espera esperanzada del porvenir y lleva todo esto a cabo desde el yo consciente de sí. Sin embargo, la incomunicabilidad entre un yo y un tú no va más allá de ser un esbozo, un bosquejo, en Agustín.

En cambio, el asunto se pone serio en Edmund Husserl, fallecido en Freiburg im Breisgau, en 1938, en cuya universidad fue profesor hasta que le expulsan a causa de su ascendencia judía. Hitler había obtenido el poder absoluto en 1933. Heidegger, el pro nazi, ocupó la cátedra de Husserl, a partir de 1928.

En 1931 Husserl publica en francés sus cuatro conferencias dictadas en la Sorbonne en febrero de 1929 en las cuales había presentado la fenomenología. Una vez revisadas y ampliadas, y traducidas en parte por Emmanuel Lévinas, entonces profesor en la Universidad de Estrasburgo, fueron editadas en un libro con el título *Méditations cartésiennes*. Confiesa en la «Introduction» que las *Méditations* de Descartes constituyen el arquetipo de la toma de conciencia filosófica del sentido de uno mismo (*Selbstbesinnung*).

La V de las *Meditaciones* presenta el obstáculo del solipsismo: el cuerpo del otro se me da; su vida intencional, en cambio, no se me entrega jamás. ¿Puede permutarse el *illic* del tú con el *hic* de mi yo? La mediación de la intropatía (*Einfühlung*) se me antoja de un optimismo forzado. He inteligido la obra fílmica de Bergman desde la perspectiva de la V de las *Méditations cartésiennes*. Tal procedimiento causa escalofríos en el alma.

Husserl escribe en la Meditación V:

> Lorsque moi, le moi méditant, je me réduit par l'*epokhé* phénoménologique à mon *ego* transcendental absolu, ne suis-je pas devenu par là même *solus ipse*...?

Y prosigue líneas más abajo:

> Mais qu'en est-il alors d'autres *ego*?

Y cuatro páginas después:

Ce qui m'est propre —*das Mir-Eigene*— [...]. C'est, tout d'abord, le *non-étranger*.

Y, entonces, se pregunta Husserl cómo resulta posible

constituer l'idée de l'expérience d'«un autre que moi».

Quien no ha dudado en radicalizar la cuestión del contacto de conciencias singulares —la mía y la tuya— ha sido Jean-Paul Sartre en su obra mayúscula, *L'être et le néant* (1943). Desde tal punto de vista he abordado los filmes de Ingmar Bergman. Me hago cargo de que Rajoy y Zapatero se los miren —si jamás lo han llevado a cabo— con el agujero del culo. No tienen otro ojo. Mandar no sirve, de suyo, para que alguien se vuelva inteligente.

En la página 278 de *L'être et le néant* (Gallimard, 1943) se lee ya:

le corps sera plus facile à connaître que l'âme d'autrui.

Y en la página 285:

autrui c'est l'«autre»; c'est-à-dire le moi qui «n'est pas» moi.

Las páginas dedicadas a la mirada son sobremanera penetrantes. Valgan estas líneas para comenzar:

Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme [...], sont pour moi des «objets».

Y en la página 316:

Saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard [...], c'est prendre conscience d'«être regardé».

Y la afirmación contundente de la página 329:

Autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet.

¡Cuántos diálogos de las películas de Bergman se vuelven diáfanos con estos pasajes sartrianos! En la dirección del texto anterior conviene inteligir una frase tajante de la obra sartriana de teatro *Huis clos* (1944) que dice así:

L'enfer c'est les autres.

Y prosigue Sartre su análisis en *L'être et le néant*. Así en la página 330:

Si l'on me regarde, j'ai conscience d'«être» objet.

Y todavía en la página 344:

L'autre n'existe pour la conscience que comme «soi-même refusé».

No puedo menos que traer la frase siguiente que me ha torturado y que se lee en la página 349:

La honte pure [...] est le sentiment d'être «un» objet, c'est-à-dire de me «reconnaître» dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui.

Lo resume el propio Sartre de la siguiente guisa en la página 350:

J'ai honte de «moi» devant «autrui».

L'être et le néant con sus 724 páginas, sin monigotes para zopencos, es un texto que se coloca en la tradición cartesiana dialogando críticamente con los alemanes Hegel, Husserl y Heidegger. La evidencia fenomenológica nos cuenta que todo acto de conciencia es conciencia de algo. La conciencia no es, precisamente, aquello de lo que tiene conciencia. Por tanto, el hombre es el ente por el cual la nada ha penetrado en el mundo; la distancia entre la conciencia de algo, o de alguien, y el algo del que se tiene conciencia no es otra cosa que el desgarro mediante el cual el Ser se va aniquilando. La mirada del otro me objetiva, convirtiéndome en un objeto más del mundo. Por tanto, la relación con el otro es de suyo conflictiva. Parodiando la Biblia escribe Sartre: «Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre», o como decía Hegel: cada conciencia persigue la muerte del otro, entendido este como conciencia.

Jamás he podido pensar en Bergman sin que se me presentaran al mismo tiempo la muerte y la incomunicación entre personas conscientes. Cada quien tiene que cargar con su pasado.

Husserl y Sartre me resultaron imprescindibles si intentaba inteligir la antropología filosófica de Bergman.

Albert Camus (1913-1960)

Obtuve el grado de licenciatura en Filosofía y Letras, especialidad de Filosofía, en 1956 y en la Universidad de Barcelona después de haber superado los tres exámenes eliminatorios de final de carrera. En aquellos tiempos los estudios se alargaban por espacio de cinco años.

Éramos catorce y solo la mitad logramos salvar con éxito los tres exámenes eliminatorios en la primera convocatoria, la de junio. ¿Dónde celebrarlo? Pues en la plaza Real con cerveza. No eran, aquellos, tiempos de esplendor. Los de ahora tampoco, pero las gentes son imbéciles y no se han enterado.

Nos tomamos, eso sí, un plus; echamos una canita al aire. ¿En qué consistió? En una salida de una sola noche a los Cingles de Bertí. Tren hasta Aiguafreda y tienda de campaña. Nos trasladamos los siete, varones y hembras. Al otro lado del río Congost admiramos el macizo del Montseny. Hoguera, cena y carcajadas al memorar momentos divertidos de los años que pasamos juntos en la universidad. Joan Claret, en particular, nos hizo reventar de risa imitando a algún profesor.

Comuniqué a mis padres la alegría de ser ya licenciado. Había ido a su casa, situada en la Rambla de Poblenou, para tomar el postre con ellos, una vez terminada la comida del domingo con los escolapios de la calle Diputació, 277. Parabienes y enhorabuenas.

Mi padre se puso serio apremiándome así:

—Ahora, el doctorado.

—Necesito respirar un poco.

—De ninguna manera. El próximo curso inicias los cursos de doctorado.

Pedía yo un poco de respiro porque llevé a cabo la carrera trabajando simultáneamente como profesor de bachillerato en los escolapios. Cada junio me examinaba de dos asignaturas, dejando para septiembre las otras tres. No había disfrutado, por tanto, de vacaciones durante cinco años. Pero mi padre se mostró inflexible. Él, hijo de campesinos de Alforja, logró que le pagaran la carrera de maestro. Después, trabajando se sufragó la carrera en Ciencias

Exactas y a continuación la de Medicina, que culminó en Madrid con un doctorado en la misma especialidad. Únicamente en la capital del Estado podía obtenerse el grado de doctor. Comprendí su requerimiento pronunciado con ánimo resuelto. No había vuelta de hoja. Por lo demás, no tenía por qué obedecerle; yo era escolapio, y no dependía de él. Pero hice lo que me había ordenado. Y procedí bien. Si lo dejo para más tarde, hoy no sería el que he sido. Esfuerzo y disciplina son valores antropológicos mayúsculos. Los mores de nuestros días, en cambio, han divinizado a la flojera de muelles y de vagos despistados.

Dos años más de estudios universitarios. Una vez estos concluidos tenía delante la labor de la tesis doctoral. ¿Qué materia abordar? Se me ocurrió consultarlo con el doctor Joan Tusquets, catedrático de la recién puesta en marcha carrera de Pedagogía.

—¿Por qué no haces una tesis sobre algo de Psicología animal?

—Bueno —le respondí sin convicción.

Pedí permiso a mis superiores escolapios para ir a París, una semana, a fin de recorrer librerías y contactar con algún profesor de la Sorbonne si se terciaba. No se disponía de Internet. Permiso concedido.

Al segundo día de mi estancia parisina, descendiendo por el boulevard Saint-Michel, al llegar a la altura de la place de la Sorbonne descubrí la librería de PUF (Presses Universitaires de France). Entré. Se pone al alcance de mi mirada un librito editado por Gallimard: *L'étranger* (1942) de un tal Albert Camus, del cual lo desconocía todo. El general Franco lo tenía prohibido en el Estado español. Cosas de dictadores. El comunista Stalin hizo lo mismo en su Unión Soviética.

¡Qué noche, Dios mío, qué noche! Devoré el texto casi sin respirar. ¡Vaya batacazo en los riñones de mi espíritu! El edificio que me habían construido se resquebrajaba con el hacha de aquel relato despiadado que rompió una noche que tenía que haber sido mansa. Una cosa me quedó diáfana: ni psicología animalesca ni otras monsergas aburridas. El tema de mi tesis doctoral sería Albert Camus. Ya vería desde qué ángulo abordarlo.

Al día siguiente por la mañana compré *Noces* (1939), *Le mythe de Sisyphe* (1942) y *Caligula* (1944). Asimismo me hice con el primer volumen de *Littérature du XX siècle et christianisme*, de Charles Moeller, donde se abordaba a Camus bajo el título de *Silence de Dieu*. Decía el título del capítulo I: «Albert Camus ou l'honnêteté désespérée».

¿Quién podría dirigirme la tesis en Barcelona sobre un autor prohibido? Pensé en uno de mis profesores, el doctor Joaquim Carreras Artau, el cual nos había impartido la historia de la filosofía contemporánea. Aceptó confesándo-

me, sin embargo, que él jamás había leído a mi autor. Le platiqué, entonces, del libro de Moeller.

—Podemos hacer una cosa —me sugirió.

—¿Qué?

—El profesor Moeller le aconseja y yo acepto sus decisiones.

—De acuerdo.

Charles Moeller era catedrático en Bélgica en la Université Catholique de Louvain (Leuven en flamenco). Esto era garantía de respeto a los dogmas católicos. Y así comenzó una larga peripecia para mi intelecto inquieto y alarmado.

Presentaría mi tesis doctoral, que versó sobre las posibilidades de una ética atea según la producción literaria de Albert Camus, cuatro años y medio más tarde. El propio Camus me hizo obsequio de sus libros, que me entregó su secretaria en el despacho que el literato tenía en la misma editorial Gallimard de París. Proseguí dando clases de filosofía y de historia del arte y de la cultura en el bachillerato a fin de ganarme el sustento. Esto no impidió una dedicación casi desquiciada a mi labor de tesis. No solo leí cuanto había producido Camus, también quise estudiar las lecturas que él había realizado. Solo de tal guisa entendía que podía penetrar en el interior de Camus. No hubo domingos, ni navidades, ni Semana Santa, ni vacaciones de verano. Estudio y más estudio. En la casa de campo que mi padre tenía a media hora del pueblo de Alforja (Tarragona) me encerré todos los veranos con libros a fin de progresar. Como no había electricidad, trabajé desde la primera luz hasta el ocaso. También carecíamos de agua corriente. Sin importancia. Contaba con balsas para el regadío.

Fue despertándose en mi alma el susto ante una Historia humana atravesada por el absurdo y sin redención posible.

Meursault, después de matar a un árabe, y ya en la cárcel, recibe la visita de Marie, su amante. Esta le pregunta si le ama, a lo que responde Meursault, protagonista de *L'étranger*:

> Je lui ai dit que cela ne voulait rien dire, mais qu'il me semblait que non.

Advierto que iré citando a Camus en ocasiones en lengua francesa y otras veces vertido al castellano. Así me divierto.

El proceso judicial a que se ve sometido Meursault después del asesinato del árabe es un proceso kafkiano que le lleva al convencimiento de su muerte. Rebelión contra el destino, contra el mundo y contra Dios, el cual está sordo:

Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec de cris de haine.

Le mythe de Sisyphe (1942) se abre solemnemente con una fórmula que en su día me dejó helado:

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment serieux: c'est le suicide.

¿Tiene sentido la vida humana? Este es el gran desafío. Con todo, a pesar de ser disparatada y absurda, la vida vale la pena de ser vivida. Kierkegaard, Chestov y Husserl pretenden haber suprimido el desatino; Camus se lanza por otro derrotero:

La vie sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens.

¿Y cómo llevarlo a cabo? Para comenzar:

Il faut imaginer Sisyphe heureux.

Solo contamos con el presente y a él es necesario entregarse por incomprensible que resulte. El epígrafe que el propio Camus coloca en el inicio de esta obra reproduce un texto del poeta lírico griego Píndaro (fallecido en 438 a.C.):

Oh, alma mía, no aspires a la vida inmortal; cíñete a agotar el campo de lo posible (*Epinicios* u «Odas triunfales», Pítica III).

«Le cimetière marin» (1920) de Paul Valéry se inspira en la misma filosofía. Este poema encuadrado en el cementerio de Sète medita líricamente en torno a la vida y la muerte, acerca de la luz y la conciencia, sobre el absoluto y el ente, concluyendo con una invitación a apurar la vida en su hecho de simple transitar. Conciencia y rebeldía, según Camus, constituyen la única libertad del hombre; aquí además radica la grandeza de este. Sísifo, el héroe absurdo, supera su destino a base de encontrar la alegría en el esfuerzo inútil. Ya Sophokles en su *Oidipous tyrannos* (*Edipo rey*), de 430 a.C., como igualmente el personaje de Dostoievski (1821-1881), Kirilov, publican sin rebozo: *todo está bien*. Esperar en otro mundo es quehacer de cagados y apocados.

¿Cargar con el absurdo? No estaba, ni está, a la altura de mis fuerzas. Sin embargo, la extravagancia y la ilógica de la existencia humana fueron penetrándome seriamente. ¿Qué hacer con Dios y su Encarnación? La aflicción fue apoderándose de mí.

La pieza de teatro *Caligula* (1944) hizo llover sobre mojado. El mundo es hostilmente opaco. El emperador romano no logra superar la absurdidez:

> Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux [...]
>
> Qu'il est dur, qu'il est amer de devenir un homme! [...]
>
> Vous avez fini par comprendre qu'il n'est pas nécessaire d'avoir fait quelque chose pour mourir [...]
>
> On est toujours libre aux dépens de quelqu'un [...]
>
> Il n'y a qu'une façon de s'égaler aux dieux: il suffit d'être aussi cruel qu'eux.

Ivan Kaliayev de *Les justes* (1946) representa al héroe que pretende dar posibilidades a la justicia para que esta suprima el desorden establecido. Pero cuando el poeta terrorista tiene que matar a un ser humano —niños—, en vez de hacerlo con una idea, el acto justiciero se vuelve imposible.

> Pour une cité lointaine, dont je ne sui pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères.

Kaliayev quiere ser justiciero, no asesino. Sin embargo, no se puede traer la justicia sin cometer injusticias. Matar una vida por amor a la vida. ¡Vaya absurdidad! La historia entera reposa sobre la ceguera colectiva, gravita encima de la incongruencia.

Le malentendu (1944) vuelve al tema del absurdo. El mundo anda fabricado de tal manera que los seres humanos están convencidos de que jamás les dan lo que se merecen. La categoría del *Geworfenheit* («estar arrojado») heideggeriano me ayudó a hacerme cargo de tal sinsabor. El *Dasein* queda constituido por el «ya-aquí-a-pesar-suyo». Hacia el finamiento mientras existimos. Camus en *La peste* concreta la perspectiva endiablada:

> Nous ne pouvions pas faire un geste en ce monde sans risquer de faire mourir.

Somos culpables a pesar nuestro. Freud precisa que a través de la culpabilidad nos hacemos cargo de que consistimos en deseo, tan culpables, empero, cuando deseamos como cuando renunciamos al deseo. Lo repito:

Solo hay una manera de igualarse a los dioses: ser tan cruel como ellos (*Caligula*). Seremos culpables para siempre. Esta noche pesa como el dolor humano (*Caligula*).

¿Y Dios?, ¿y Dios? A Dios:

Se le echará en cara el mal y la paradoja de un Dios todopoderoso y maléfico, o bienhechor y estéril (*L'homme révolté*).

Pero bueno o malo, potente o bien impotente, ¿por ventura Dios existe?:

El hombre está arrojado a una tierra cuyo esplendor y luz le hablan sin descanso de un Dios que no existe (*Noces*).

¿En qué queda, entonces, nuestra vida?:

La peste es la vida, y esto es todo (*La chute*).

Jean-Paul Sartre saca las consecuencias pesimistas de tal visión antropológica:

Los mismos motivos hay para amar a los hombres que para odiarlos (*La nausée*).

El fundamento metafísico de esta tesis lo descubrí en Heidegger, quien sostiene que el ser y la nada coinciden.

Mi tesis avanzaba con mucho suplicio. Dios se me convertía en el hacedor número uno del mal.

Si todavía quedaban afanes de ser bueno, era preciso preguntarse con Tarrou:

Peut-on être un saint sans Dieu? (*La peste*).

Claro, siempre resultaba posible ser idiota, alelado, entregándose a los demás porque sí, sin ton ni son. Este talante no fue el mío, con lo cual persistía el titubeo, la vacilación. No aceptaba tampoco que Dios pasara a ser el recurso de los seres privados de futuro.

Y además:

¿Quién podría afirmar que una eternidad de dicha puede compensar un instante de dolor humano? (*La peste*).

Leía aquellos días *Beiträge zur Philosophie* (*Contribuciones a la filosofía*) de Heidegger. El *Dasein* no tiene necesidad de ventanas hacia fuera; él consiste en vivir fuera de sí, no es más que apertura. Las cosas no se nos hacen presentes; nosotros les damos la presencia. El absurdo camusiano desaparece de tal guisa aunque el precio a pagar resulte exorbitante: cuesta nada menos que perder el propio acto de conciencia, deshacerse del yo consciente de cada quien pasando a ser *algo* en vez de *alguien*. En cambio, para Camus:

> Si yo fuera árbol, no sería absurdo. El absurdo surge de mi razón lúcida, de mi conciencia que me enfrenta con la creación (*El mito de Sísifo*).

Me quedé con Camus. Era más directo, más mío. Lo estudiaba a través del texto *Jenseits des Lustprinzips* (1920) o *Más allá del principio de placer* de Freud. Instinto de muerte o *Todestriebe*. Somos agresión hacia nuestro interior y también hacia el exterior, masoquismo y sadismo. Absurdos, absurdos por los cuatro lados; somos realidades desatinadas. En la vida no contamos con conclusiones de una argumentación; únicamente pendemos de decisiones. El Ser, dirá Heidegger en *Ser y tiempo*, en *¿Qué es metafísica?* y en *Nietzsche I-II*, el Ser es Nada, nada de ente. Por esto el *Dasein* se define por la *Sorge*, cuidado y preocupación; la *Sorge* elucida la temporalidad y la finitud. La historia no es una duración dirigida hacia, sino una multiplicidad de duraciones enmarañadas entre sí. Solo nos faltaba el actual consumismo alocado y suicida para colmar el absurdo antropológico que me tenía prisionero.

El estudio de la obra de Camus me había conducido a un punto sin salida: la existencia es absurda, demencial. Escribí al profesor Charles Moeller de Lovaina. Su respuesta fue acogedora. Allá fui con el debido permiso de los superiores escolapios.

Paré dos días en París. Años después me compré en la librería Gallimard *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, amén de *Investigations philosophiques*, de Ludwig Wittgenstein, libros que me han sido de utilidad más tarde para digerir a Camus. Juegos de lenguaje como si se tratara del juego de ajedrez; ahora bien, el lenguaje se diferencia del ajedrez en que se aplica a la realidad, mientras el juego de ajedrez no se aplica a nada. Para continuar posteriormente con mi estudio de hermenéutica de los libros de Camus recorrí aún a Popper, concretamente a su obra *Conjectures et réfutations* (1986 en la edición francesa de Payot). El lenguaje establece la rotura entre hombre y animal, con perdón de quienes padecen zoofilia. El lenguaje animal dispone únicamente de *función expresiva* —expresa estados psíquicos— y de *función estimuladora* —provoca reacciones—. El lenguaje humano, además, posee *función descriptiva* y *función argumentativa*.

En 1958, sin embargo, cuando fui a Bélgica para entrevistarme con Moeller no había todavía abordado la perspectiva lingüística. Dejé París y en tren me trasladé a Bruxelles, donde aquellos días tenía lugar la Exposition Universelle. La recorrí y de nuevo en ferrocarril hasta Louvain, donde el profesor me recibiría en la Université Catholique. En 1968 dicho centro universitario se dividía en facultades de habla flamenca y facultades de habla francesa; entre 1972 y 1979 estas últimas facultades se trasladaron al Brabant wallon donde está Louvain-la-Neuve, pero en 1958 Charles Moeller me acogió en la antigua universidad, donde resonaba todavía la voz del cardenal Désiré Mercier (1851-1926), que fue profesor de filosofía neotomista en ella.

Residí en un campamento scout por falta de dineros. El primer día Moeller me invitó a reparar las fuerzas en una *brasserie* de los alrededores de la universidad. Recuerdo que el plato consistente que comí, más la cerveza, me subieron a la cabeza dejando el cerebro poco servible para tratar el asunto de la tesis. Desde que había abandonado Barcelona casi no había tomado sustento caliente. Me arreglaba con lo traído: latas de sardinas y de atún, comprando sobre el terreno pan, leche y fruta. Me sentía en baja forma.

—En Camus —me dijo Moeller—, ciertamente se encuentra el absurdo, pero no pierda de vista que hay además una búsqueda del Misterio aunque él no se aperciba de ello.

—¿En qué texto por ejemplo? —le objeté.

—*Il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul*. Lo encontrará en *La peste* tanto en boca de Rieux como de Rambert.

Fueron dos días de conversaciones muy útiles para mi empeño. Decidí desenmascarar las intenciones ocultas de Camus con vistas al Misterio, al *mysterion* griego, que es aquello que no puede ni verse ni oírse, aquello que es inaccesible a la razón.

—Me gustaría —le insinué— poder hablar con Camus.

—Conectaré con él —me respondió— y prepararé la entrevista.

De vuelta a Barcelona me sentí reconfortado. Moeller, varón cultivado y de espíritu penetrante a la par que estable, habíame inyectado aliento. Incluso su cuerpo presentaba solidez y lozanía.

Resultó que la madre de Camus, Catalina Sintes, era de origen mallorquín. Esto me lo hizo más cercano. El 7 de noviembre de 1913 había nacido, Albert, en Mondovi, población de Argelia, en la época una colonia francesa. Antes del dominio de Francia, las tierras argelinas se hallaban bajo el poder otomano. El periodo francés se alargó desde 1830 hasta 1962 en que Ben Bella obtuvo la independencia para su pueblo.

El padre de mi hombre, Lucien Camus, murió en 1914 en la batalla del Marne, en la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Pertenecía a una familia de Alsacia. Casi no conoció, por tanto, a su progenitor, que había sido obrero en una explotación vinícola. Su mamá, en cambio, ganó el sustento como asistenta doméstica. Por poco sorda, no hablaba.

> Je n'ai pas appris la liberté dans Marx. Il est vrai: je l'ai apprise dans la misère (*Actuelles I*).

Creció, Camus, dentro de la pobreza viviendo en un apartamento de dos piezas. ¿Cómo logró estudiar? Al ser huérfano de guerra, obtuvo una beca que le permitió cursar tanto estudios secundarios como superiores.

El Absurdo de Albert Camus se ha adentrado en mi biografía existencial, pero asimismo ha permanecido sujetado por la indagación del Misterio, averiguación que, como me dio a entender Moeller, sostiene gran parte de la producción camusiana.

El ser humano ha aspirado a ser Dios. Sartre ha escrito que el hombre es la pasión inútil de hacerse Dios. El cristianismo habla de la divinización del creyente: encarnación del Hijo, redención, gracia, sacramentos, visión de Dios *post mortem*.

¿Cómo inteligir a Dios? En el siglo XX el judío Lévinas (1905-1995) se refiere a él (*De Dieu qui vient à l'idée*, 1993) de forma tan perspicaz que no puede confundirse ni con el rebuzno de asno del populacho creyente en él ni tampoco con el canto, en roznidos ternes de mula, de la chusma atea. Dios carece de presencia, dado que su santidad lo separa absolutamente de nuestros conocimientos; su trascendencia resulta tan radical que acaba en ausencia. Dios no es ni sustancia ni concepto; no puede aparecer, por tanto, ni al final de un argumento ni en el contenido de una revelación imposible. Dios, en consecuencia, es nada. Se planta allende la inmanencia de las presencias disponibles. Santidad, separación, trascendencia seria, omnímoda, absoluta. Más tarde, el Maestro Eckhart me ha ayudado a inteligir a Lévinas.

¿Los sentimientos religiosos de alguien? Son cosa suya. Como si a uno le gustara el chocolate con churros. Otros se complacen con *cargols dolços i coents*; otros con el socialismo, y no faltan quienes gozan con el capitalismo. Sobre gustos no hay dogmas: *self-service*, «autoservicio» como dicen los de Barco de Ávila cuando comen alubias.

En el judaísmo la *santidad* consiste en separación. Solo le cuadra a YHWH, al distinto, al puro, al separado del mundo, al apartado de lo perceptible y de lo conceptualizable. Carece, en consecuencia, de definición.

Dios es Santo: ni rosal, ni gorgojo, ni cerebro, ni imagen, ni idea, ni espíritu, ni tan siquiera ente, ni tampoco Ser. ¿Qué queda? Pues nada. Nada de todo lo nuestro.

Albert Camus es inquieto. Busca lo que no se da.

> Nous ne sommes pas de ce monde, nous sommes des justes. Il y a une chaleur qui n'est pas pour nous (*Les justes*).

En la misma pieza de teatro Kaliayev, o Yanek, ha muerto a fin de pagar por el crimen de haber matado al tirano, al Gran Duque de Moscú. Su amada, Dora, exclama:

> Yanek est mort... Il doit rire maintenant. Il doit rire, la face contre terre.

¿Por qué reír? Porque ha suprimido al déspota y después ha pagado con la propia vida el acto justiciero que lo ha llevado a matar a un ser humano. Sed de Justicia. El Misterio no se encarna; continúa furtivo y clandestino. Risa ya inservible, baldía. ¿Ha fracasado Yanek?

En la peste que castiga a la ciudad de Orán (*La peste*, 1947), Camus descubre la alegoría del nazismo, del estalinismo, del racismo y podríamos añadir del sida. Es preciso luchar contra la peste. ¿Por qué? Camus se aparta del fenómeno religioso histórico pero posee un sentimiento intenso de lo sagrado. Así debe interpretarse, según estimo, su preocupación por lo sacro y la relación de este con la conducta (*L'homme révolté*, pág. 35).

En el Prefacio a la edición norteamericana de *L'étranger* sostiene que Meursault es el único Cristo que merecemos. Queda de tal guisa planteado el significado de *Mysterion*. Este vocablo griego significó etimológicamente «cerrar ojos y boca»; es cuestión, en consecuencia, de una realidad secreta, oculta. Misterios de Eleusis, de Serapis, de Mitra. No hay conocimiento directo del Misterio; uno se acerca a él progresivamente sin jamás abrazarlo. El Misterio que anuncia Pablo de Tarso en su primera misiva a los creyentes de la ciudad de Korinthos, donde había fundado una comunidad de creyentes en Khristos, entre los años 49 y 51, encaja, dicho misterio, con el concepto de *mysterion* helenístico. La carta la envió en 54 desde la ciudad de Éphesos. Los nueve primeros versículos del capítulo primero de la epístola introducen en el misterio de Jesucristo, misterio que no se ciñe a perfeccionar el conocimiento, sino a ultrapasar a este hacia un orden superior.

En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) Emmanuel Lévinas apunta a lo misterioso, hacia aquello que se muestra sin mostrarse quedando

simplemente insinuado a manera de enigma y de huella. La noción de événement que desarrolla Deleuze en *Logique du sens* (1969) se acerca igualmente al *mysterion*, puesto que el *événement* marca una cesura, un corte, en el discurso temporal, produciendo un intervalo en lo consabido y natural. Nos acercamos de tal guisa al *Göttliche*, lo divino, de Heidegger en *Beiträge zur Philosophie* (1989), en *Besinnung* (1997) y también en *Approches de Hölderlin* (en la versión francesa de 1962). Hasta la *Entgötterung*, característica de nuestros tiempos desdivinizadores, puede leerse como un modo de plantear lo divino más allá de la interpretación judeo-cristiana en la cual Dios es causa y fundamento. Es así como Lévinas se refiere a *enigme* en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949 y 1979); la trascendencia no es fenomenal pero se anuncia en los fenómenos como huella no capturada, por cierto, por estos.

Las reflexiones recién apuntadas han sido posteriores a mis primeras lecturas de Camus, pero fue este quien me colocó en las sendas del Misterio, de lo imposible para un ser humano.

> A partir de la noche en que fui llamado, pues realmente fui llamado, tuve que responder o, por lo menos, buscar la respuesta (*La chute*).

A Clamence se le ha planteado el interrogante ético. ¿Puede el hombre tirar adelante sin moral?, ¿resulta posible esta sin referencia a Dios? Una moral atea ¿puede superar el plano de las costumbres o de los tics convulsivos?

En *Lettres à un ami allemand* descubrí una frase que en su día me forzó a darle vueltas. Fue la siguiente:

> Usted ha llegado a concluir de todo esto que el hombre no es nada [...]
> No veía ningún argumento a oponerle como no fuera un gusto violento de la justicia.

En el mismo libro de Camus di con un texto que enlazaba con el anterior:

> ¿Qué es el hombre? [...]
> Es esta fuerza que acaba siempre aniquilando los tiranos y los dioses.

En *Les justes* nuevamente Camus deja en sus puras carnes la pesquisa del Misterio, la indagación de aquella realidad que arranca a lo humano del mundo exclusivamente zoológico. Vocifera Annenkov:

> Centenares de nuestros hermanos han muerto para que se sepa que no todo está permitido.

A lo largo de mis lecturas camusianas detecté un pasaje suyo en el cual se barrunta que la luz posee un semblante misterioso y sacro:

> La miseria me impide creer que todo es bueno bajo el sol y en la Historia, pero el sol me ha enseñado que la Historia no lo era todo (*L'envers et l'endroit*).

El concepto de trascendencia epistemológica, y no la óntica, tal como la entendió Sartre en su concepción de la fenomenología me fue de ayuda para inteligir el esfuerzo de Camus en su búsqueda del *Mysterion*. Escribe Sartre en *L'être et le néant*:

> La conscience est conscience «de» quelque chose: cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience.

El acto de conciencia no es únicamente visión de algo que no se encuentra precisamente en el interior de dicho acto; además, va más allá, hacia aquello que la conciencia no será jamás. La conciencia humana es *falta de*, es deseo de ser. De tal suerte me resulta esclarecedora la fórmula camusiana «S'il est vrai que nous naissons dans l'Histoire, nous mourrons en dehors d'elle».

Años más tarde Lévinas me ha aliviado con su noción de *trace*, noción que puede iluminar más de un texto camusiano. El Infinito se anuncia como *trace*, huella, en la fenomenalidad a base de perturbar a esta. La *trace* es ruptura del orden del mundo, es un pretérito que jamás ha sido presente, es un pasado inmemorial. En la conferencia que Camus dictó en Uppsala, Suecia, el 14 de diciembre de 1957 lanzó unas palabras que remiten inexorablemente a lo sacro, al Misterio. Son las siguientes:

> Le monde n'est rien et le monde est tout, voilà le double et inlassable cri [...] cri qui [...] réveille [...] l'image fugitive et insistante d'une réalité que nous reconnaissons sans jamais l'avoir rencontrée.

Actualmente leo estas frases de Camus a la luz de *Humanisme de l'autre homme* (1973) de Lévinas. El Otro o el Infinito no son sustancias que preexistan al *visage*, el cual, por cierto, no es fenómeno alguno; es tan solo símbolo de la vulnerabilidad de un existente. Hacia el *Mysterion* inabordable, en dirección al secreto que no puede revelarse, patentizarse. El Misterio es nada, nada de todo lo nuestro.

El arte comprendido como fatiga por contemplar a la Belleza, al *Kallós*, a la *Pulchritudo*, a la *Bellezza*, al *Schönheit*, a la *Beauty*, entendidos como voca-

blos que señalan una esfera metafísica, el arte así inteligido constituye otra senda que los humanos han trazado para acercarse a tientas al Misterio. Este arte de la Belleza Inmortal apuntaba a lo Irreal Perfecto; así lo concibe Malraux en *La tête d'obsidienne* (1974). En tal supuesto, el de la Belleza Imposible, me hago cargo de Bergson cuando escribe:

> À quoi vise l'art, sinon à nous montrer [...] des choses qui ne frappaient nos sens et notre conscience? (*La pensée et le mouvant*, 1934).

Esta manera de concebir el arte me ha llevado a entenderlo como desafío al destino, desafío del que ya se hizo cargo Antígona. La victoria sobre el destino es aquello que caracteriza al arte como demiurgia; así lo vio Malraux en *Les voix du silence* (1951).

Me ha contado Camus en *L'état de siège* (1948):

> He vivido el nihilismo, la contradicción [...]. Pero al mismo tiempo he saludado al poder de creación y al honor de vivir.

¿Por qué se rebeló? ¿Qué realidad sostuvo la protesta? Su arte literario es búsqueda.

> El buen camino es el que conduce a la vida, al sol. No puede tenerse frío constantemente (*Les justes,* 1950).

Y en *La peste* (1947):

> Reconoció que tenía miedo [...]. También él tenía necesidad de calor humano.

Como señalé antes, redactaba mi tesis durante los tres meses de verano, encerrado en una casa de campo que mi padre tenía en el pueblo natal de Alforja, en las comarcas de Tarragona. La finca estaba compuesta de cuatro hectáreas de avellanos, olivos y almendros. Mi hermana Maria fue pasando a máquina el texto. Camus me tenía obsesionado. Dialogué con él en un cuerpo a cuerpo despiadado. Hirió seriamente la *Weltanschauung* que me habían inoculado desde párvulo. Inmerso en las noches condensadas y en las auroras y ocasos que abrían y cerraban la luz de mi espacio, entendí textos como el siguiente de *L'envers et l'endroit* (1937):

> Ce monde de pauvreté et de lumière [...]

> La misère m'empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l'histoire; le soleil m'apprit que l'histoire n'est pas tout.

Noche del absurdo, pero también sol que busca algo más allá.

Claude Lévi-Strauss posteriormente, después de tenerlo de profesor en el Collège de France, me enseñó a leer a Camus de otra manera. En *Anthropologie structurale deux* (1973) aprendí a leer la historia no a manera de progreso lineal, válido para la humanidad entera, sino como historias que reflejan la diversidad humana, diversidad que objetiva la imposibilidad de que una sola forma de humanidad posea la capacidad de realizar todas las potencias antropológicas. Entre ocaso y aurora aprendí que *Rede* (hablar) no es tarea fácil; no es cuestión de charlar sin decir nada, sino de guardar silencio para poder decir algo. Al fin y al cabo, la ciencia no proviene de una duda universal y previa, sino de una duda renovada sin cesar. Me complazco con Heidegger, el cual intelige al *Dasein* a la vez como apelante y como llamado en el interior de la *Gewissen* (conciencia); así en *Sein und Zeit* (1927).

Libertad para rebelarnos contra el Absurdo. En *Phénoménologie de la perception* (1945) Merleau-Ponty define la libertad como:

> Le pouvoir de garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul.

Solamente de tal suerte podemos asumir personalmente una situación dada; de lo contrario, hay exclusivamente inercia y repetición. Con dicha libertad uno se hace cargo del texto siguiente de Camus:

> La rebeldía [...] reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de aquello que huye y desaparece (*L'homme révolté*, 1951).

En el epígrafe a la *quatrième lettre* de su obra *Lettres à un ami allemand* (1945) se lee:

> L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice!

Únicamente lo sagrado puede arrancar tales audacias, tan exigentes afanes. No se trata del deseo frágil y evanescente, siempre a reconstruir, al que se refiere Lacan en *Écrits* (1966), sino que es cuestión del *Désir* del que habla Lévinas en *Totalité et infini* (1961). Este pensador distingue entre *necesidad*, la cual busca el consumo, y *El Deseo*, que es relación al más allá del horizonte del

Mundo, ansia, por otra parte, que nunca queda colmada. De abrazar la satisfacción, nos convertiríamos en dioses. Esta fue la tentación a la que sucumbieron Adán y Eva según el relato mítico del Génesis.

Alertado por la búsqueda camusiana del Misterio, de Lo Sacro, recibí un atardecer en mi casa de campo de Alforja un tremendo bofetón de mi literato. Terminé aquel día, al atardecer, la lectura de *La chute* (1956) creyendo que la *culpa* imperdonable constituía un interrogante categorial antropológico que abría la puerta a Lo Otro. Pero la última palabra, un adverbio —*Heureusement!* («¡Por suerte!»)—, me hundió en una decepción triste. La noche fue penosa, lamentable diría.

El protagonista decidió no salvar a una chica que gritaba auxilio en las aguas del río Sena. Era de noche y nadie le vio. Era culpable de una muerte.

> ¡Oh, muchacha, vuelve a lanzarte otra vez al agua para que yo tenga una segunda oportunidad de salvarnos a los dos [...]. ¡Qué imprudencia! Supóngase que se nos tomara la palabra [...]. ¡El agua está tan fría! [...]. Ahora es ya demasiado tarde. Siempre será demasiado tarde. «*Heureusement!*»

Este pesimismo, no obstante, anda constantemente aguijoneado por cierta esperanza como se constata en el texto que traigo de *L'homme révolté* (1951):

> Comment vivre sans la grâce, c'est le problème qui domine le XXe siècle.

En el mismo ensayo obtenemos una respuesta aunque esta sea ambigua. Es la siguiente:

> La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au present.

Puede interpretarse como entrega total al instante marginando tanto la utopía religiosa como la utopía revolucionaria —marxismo y anarquismo—, o bien puede ser entendida la frase como entrega al presente con vistas a un futuro intrahistórico entusiasmante. En este segundo supuesto podría ayudarnos el concepto de *autrui* o de *visage* de Lévinas. En su día me incliné por la segunda alternativa, entendiendo que la producción entera de Camus es una llamada a la que es preciso responder.

La obra de mi literato resulta más insinuante leída a través de la noción de *parole parlante* de Merleau-Ponty tal como este la desarrolla tanto en *Phénoménologie de la perception* (1945) como en *Le visible et l'invisible* (1964). La *parole parlante* trasciende el universo de los significados ya sedimentados lan-

zándose a buscar significados en su estado naciente, los cuales objetivan en palabras *un certain silence*.

El 13 de diciembre de 1957, después de recibir el Premio Nobel, Camus responde de la siguiente guisa a un joven argelino que cuestionaba su comportamiento:

> Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice.

De la madre tenemos percepción, no así de la justicia universal y perfecta. Así hay que inteligir la siguiente cita:

> Sigo creyendo que el mundo no tiene sentido superior, pero sé que hay algo en él que tiene sentido, y es el hombre puesto que únicamente él exige tenerlo.

Y llegó el día de defender mi tesis doctoral. Tuvo lugar en un salón *ad hoc* del rectorado situado en la plaza Universitat. Fue en el año del Señor de 1961. Cantaba la primavera. El sol me acompañó e igualmente mi hermana Maria. El permiso para la lectura de la tesis venía, en aquellos años de plomo cenizo, de la capital del Estado. Tardó mucho en llegar. Camus era autor prohibido. Por fin se concedió gracias a la intervención del catedrático Joaquim Carreras Artau en el Ministerio de Educación, donde era respetado.

El tribunal estuvo formado por los catedráticos Joaquim Carreras Artau, Jaume Bofill, José M.ª Alcorta, José M.ª Valverde y Joan Tusquets. De ellos únicamente Valverde conocía bien a Albert Camus. Los cuatro restantes se limitaron a plantearme problemas filosóficos pertinentes.

Dos veces se equivocó Camus en su vida. En junio de 1934 se casó; a los dos años rompió el compromiso. En 1940 se desposó con Francine Faure; esto perduró. A finales de 1934 se adhiere al partido comunista; en 1937 lo abandonaba. Yo he fallado más veces. Aparte están los cátaros, los puros, los comunistas y sus sucesores; estos jamás caen en error: son infalibles, perfectos como el Herrera que aparece en la televisión o simplemente el Papa de Roma, tan seguro de sus ideas que parece Dios Nuestro Señor. Los angelitos del partido vuelan a su vera como abejas al lado de la reina.

Escarbando en mi memoria abarrotada de vida biográfica, sepultada ya, desenmascaro un tercer núcleo de influjo de Albert Camus sobre mi pensamiento conclusivo; es decir, terminal, definitivo me arrisco a decir. No me está permitido dar saltos considerables, ya que no puedo tomar carrera para

tales brincos. Faltan escasos metros para el límite a partir del cual impera únicamente la sombra tupida, maciza.

> Accomplir une vérité qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort (*Noces*, 1939).

Amor a la vida, al cuerpo, a la naturaleza. Por lo demás, defunción y ruina. Camus a la vida le dijo «oui, un oui définitif [...]. Se nourrir de l'intensité du moment». En *Actuelles 1* lo refuerza de la manera siguiente:

> He nacido pobre bajo un cielo dichoso, en medio de una naturaleza con la cual estoy en armonía.

En una casa de campo pobre, sin electricidad y desprovista de holgura, redacté a lo largo de tres largos veranos —de tres meses cada uno— mi tesis doctoral sobre Camus. Sus textos me penetraban cómodamente. Los bebía con naturalidad. Y el campo —sol, pájaros, lluvias, vientos— me abrazó sin fatigarse. Fueron los estíos de 1958, 1959 y 1960.

> Ese amoroso entendimiento de la tierra y el hombre [...]. ¡Ah!, a ese acuerdo me convertiría si no fuese ya mi religión.

Fueron tres veranos que se alimentaban asimismo de mis tres años, los de la Guerra Civil española, de mi tres años transcurridos en el vientre de la misma casa rústica enmarcada igualmente por avellanos, olivos y almendros. La Guerra Civil con sus cuatro estaciones cada año, entonces, me casó con la naturaleza. Mis ocho, nueve y diez años quedaron bautizados en el mismísimo fondo endotímico por el sol, el agua, el frío, el calor, las aves, las zorras y el viento que en mi pueblo es impetuoso, es el *serè*. El pueblo dista media hora de la casa de campo. Mi «cuerpo-alma» esperaba ya a Camus y el encuentro tuvo lugar en París años más tarde.

El bautizo de tres años de duración revivido durante los tres veranos de confección escrita de la tesis debe inteligirse desde el concepto de *sense-data* de Russell en «Knowledge by acquaintance and knowledge by description» (1911). Las cosas que percibimos no coinciden con las cosas existentes más allá de su percepción. No debe confundirse —cosa de ingenuos— la percepción con el objeto físico percibido. Pero sea como sea:

> Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout me paraît futile (*Noces*, 1939).

Porque como escribe Lévi-Strauss en *Anthropologie structurale deux* (1973), la misma humanidad no es más que una *possibilité* de la naturaleza. No tenemos que hacer otra cosa que:

> accomplir une vérité qui est celle du soleil (*Noces*, 1938 y 1947).

Tal sensibilidad viene ya del poeta griego Aiskhylos (Esquilo, sueltan por la meseta), que vivió entre los años 525 y 456 a.C. Nos dejó escrito: «pontiôn kumatôn anèrithmon gélasma» («la innombrable sonrisa del mar»; valga para los sabiondos políticos del Estado español que han desnudado la enseñanza de su hábito griego).

Siendo ya escolapio, concretamente en 1953, organicé el escultismo en los colegios de Catalunya convencido del valor educativo de lo natural. Con un grupo de muchachos ascendí al Pico de Aneto de 3.404 metros. Campamento en el valle. Aire, nieve, nubes blancas y también prietas anunciando la tormenta:

> Me desperté con las estrellas sobre el rostro. Los ruidos del campo subían hasta mí. Olores a noche, a tierra, a sal, me refrescaban las sienes. La maravillosa paz de este verano adormecido penetraba en mí como una marea (*L'étranger*, 1942).

Estimo oportuno en este punto referirme al concepto de *chair* que Merleau-Ponty desarrolla en su libro *Le visible et l'invisible* (1964), donde *chair* queda definida como la unidad del ser en cuanto es a la vez *voyant-visible*. No prosigo con esta consideración, para mi hermenéutica de Camus, pero sin duda daría sus frutos.

> Il n'y a pas de honte à être heureux. Mais aujourd'hui l'imbécile est roi, et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir (*Noces*, 1938 y 1947).

Quiérase o no, años después leí esta noción a través de la *Liebe* freudiana. *Eros* designa el instinto sexual al servicio de la vida oponiéndose a *Thánatos*; *Eros* mantiene en cohesión todo cuanto está vivo. En los escritos de Freud se da polisemia en torno a esta idea; con todo podría afirmarse que el vocablo latino *libido* apuntaría a la dimensión sexual, mientras que la palabra griega *Eros* señalaría hacia el espacio instintivo (*Trieb* en alemán) y el término *Liebe* indicaría la esfera de lo psíquico. A pesar de todo, persiste en Freud una terminología polisémica a lo largo de su evolución intelectual. En Lacan, en cambio, el *principe de plaisir* queda definido con mayor seguridad y jamás se confunde

con la *sensation de plaisir*; el *principio de placer* sostiene que el psiquismo tiende a evitar el desagrado, o dolor, buscando el goce.

> Creemos que la felicidad es la más grande de las conquistas, es actuar contra el destino que se nos ha impuesto (*Lettres à un ami allemand*, 1948).

Esta cita de Camus la interpreté según los conceptos freudianos de *Lebenstrieb* y de *Todestrieb*, que de alguna manera repiten las nociones del filósofo griego Empédocles (483-424 a.C.) de *philía* y de *neikos*.

En la mitología griega *Eros* es el dios del amor, aquel ser divino que asegura tanto la continuidad de las especies como la cohesión interna del *kosmos*. Tanto el *Kama Sutra* (siglo III) del bramán Vatsyayana como el *Ars amandi* (siglo I) de Ovidio insistieron en el valor del amor; ahora bien, solo el primero concede a este la función del equilibrio cósmico. Con todo, puede leerse a Publius Ovidius, que trata de cómo cautivar a la fémina codiciada, como un caso concreto de ordenación del todo.

> Impaciente esperaba el sábado para estrechar el cuerpo de Marie (*L'étranger*, 1940, 1942).

El amor es deseo y a este Freud lo capta merced al *Traumdeutung*. Lo soñado es una formación psíquica inconsciente interpretable como realización enmascarada de un deseo rechazado. Los sueños no consisten en evasiones nocturnas ni tampoco en divagaciones cerebrales o bien en revelaciones supernaturales; no son más que el trabajo nocturno de nuestro deseo soñador. Amar es ansiar.

El último verso con que el poeta francés Paul Valéry (1871-1945) cierra su poesía «le Cimetière marin» (en *Charmes*, 1922) suena así:

> Le vent se lève, il faut tenter de vivre.

A pesar del óbito, hay que tener coraje de vivir. El poema está encuadrado en el cementerio del pueblo de Sète, cercano a Montpellier, cementerio que recibe continuamente la caricia del Mediterráneo. Una meditación acerca de la vida y la muerte. Valéry fue enterrado en dicho cementerio; lo visité hace años con mi hermana Maria. No pude menos que pensar en Camus. En este instante el recuerdo desgarrador evoca el cementerio de Montjuïc en cuya fosa común se pudre lo que resta de Maria. A ella no le pertenece ya el *tenter de vivre*.

La temática del placer de vivir, de Camus, habría que considerarla con el prisma de la *Tiefenpsychologie* freudiana, pero se me acabó el tiempo. El *Ödipuskomplex* con su mezcla conflictiva de sentimientos tiernos, orientados hacia la madre, y de sentimientos hostiles, dirigidos al padre, podría constituir un punto de arranque estimulante.

La contienda «vida-muerte» o «placer-dolor» llevó a Camus a la mesura, al comedimiento y no al frenesí y a la calaverada. *Sophrosyne*, en Camus, y nunca *hybris*, desmesura.

Albert Camus está enterrado en Lourmarin, pueblito de Vaucluse, al pie de la cadena montañosa de Luberon. Tres navidades pasé en el villorrio, en el hotel Le Moulin de Lourmarin, que disponía de un restaurante serio. Me interesó el lugar, sin duda, pero el atractivo particular lo constituía la tumba de Camus, el camposanto encontrándose a quince minutos a pie. Los veranos de 1946, de 1947 y de 1948 Camus residió en los alrededores de Lourmarin. En noviembre de 1958 compró una casa en el pueblo con el dinero del Premio Nobel que le habían otorgado el 17 de octubre de 1957. En una de mis tres navidades curioseé la morada desde el exterior. Estaba dudando en llamar a la puerta cuando salió de la vivienda una hija suya acompañada de un can de proporciones considerables. Desistí en mi empeño, pues la cara agria de la fémina y el casi rugido del perro no presagiaban encuentros afortunados.

En *Noces*, Camus proporciona un motivo para entregarse a las tierras del *Midi* francés:

> ¿Qué debo hacer de una verdad que no tiene que pudrirse? No estaría a mi medida.

¿Qué porvenir le aguarda al ser humano?

> L'homme sans autre avenir que lui-même.

Noces, obra publicada en Argelia en 1939, reúne cuatro ensayos en los que da la cara por el amor a la vida; es decir, por la belleza de los cuerpos y por la exuberancia de la naturaleza. Tanto la filosofía griega como la cultura latina y la permanencia del Mediterráneo le aseguraron a Camus que el mundo está abierto y se nos entrega. Bodas, pues, con la tierra y el mar siguiendo la lección de Nietzsche. El ser humano está entregado a sí mismo contra todos los prejuicios metafísicos. Esta es la lección de *Noces*. Las sensaciones nos ponen en contacto con el frescor virginal. La dicha es la suprema pasión. Al fin y al cabo, como asevera Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* (1945):

«Le corps fait le temps au lieu de le subir». Por tal motivo Camus escribe en *L'étranger* (1942):

> Tengo demasiado trabajo llevando mi amor. No puedo cargarme, pues, con el dolor del mundo.

Mesura, moderación, comedimiento, prudencia. Los mesías y redentores cuelgan de una cruz. Se han creído divinos y acaban siendo dioses muertos. El ser humano no es dios. *Gnothi seauton* délfico: acepta tus fronteras y no pretendas igualarte a los dioses. La última parte de *L'homme révolté* (1951), titulada «La pensée du midi», muestra que la filosofía tiene que desembocar en una *philosophie des limites*. Tal proceder filosófico aguanta la tensión entre lo irracional y lo racional, la política y la moral, la violencia y la mansedumbre, la justicia y la libertad. Expuse tales ideas en la Universidad de Gröningen, Holanda, invitado por el catedrático Delfgaauw, en 1966. Fue una manera de presentarles las primicias de mi tesis doctoral. Recuerdo cómo una cita que les comenté de Camus les chocó particularmente, pues se trataba de un profesorado en su mayoría protestante. Fue esta:

> S'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie (*Noces*, 1939).

El 4 de enero de 1960 Albert Camus fallece, en el acto, de accidente automovilístico en Villeblevin, cerca de Montereau. Conducía Michel Gallimard, su editor. Antes de retirarme en el cementerio pienso saludarlo una última vez en su tumba de Lourmarin.

El profesor Conrad Vilanou, de la Universidad de Barcelona, en su estudio de mis tres volúmenes autobiográficos se refiere explícitamente a la influencia de Camus sobre mi producción escrita. No había yo reflexionado antes en ello. El texto de Vilanou, penetrante y documentado, me ha forzado a redactar estas páginas. Le agradezco al profesor su agudeza.

Quiero terminar este capítulo a modo de *post scriptum* subrayando que Camus ha pesado incluso en mi estilo literario a la manera como el propio Camus reconoce del suyo:

> Gide a régné sur ma jeunesse ou, pour être exact, la conjonction Malraux-Gide.

Me impactó en la noche de París, cuando abrí el libro de *L'étranger*, su comienzo:

Hoy ha muerto mamá. O quizás ayer; no lo sé.

Estilo adusto pero intenso. Me gustaría dominarlo, pero no he pasado de simple aprendiz.

René Descartes (1596-1650)

Luz. Sin cuento. Desbordaba. El paisaje de la Touraine reía a risotadas incontenibles. Los *plateaux* se suceden cortados por valles fértiles como Val de Loire. Venía yo de la ciudad de Tours y andaba a caza de La Haye, población donde había nacido Descartes en 1596. Inútil; no daba en el mapa de carreteras con la población ambicionada. En el restaurante Charles Barrier de la ciudad de Saint-Martin, la Civitas Turonum de la época romana, había comido y bebido excesivamente: *Grosses langoustines croustillantes au curry de madras*, indicaba la carta, y a continuación *Pigeonneau du pays de Racan rôti*. Dos bocados para serafines. Lo saboreé con un Chinon *limpide* al ojo, con *belle robe*, de olor *fruitée* y *charnu* al gusto. El tranquilo *jardin-terrasse fleuri* no pudo enmascarar mi desafuero gastronómico. ¿Serían, pues, los efluvios de la manducatoria los que desarreglaban los circuitos cerebrales? Decidí detener el Golf en una gasolinera y preguntar. Maria me acompañaba como de costumbre. «Señor: es inútil buscar en el mapa Michelin La Haye. Desde 1967 pasó a denominarse Descartes».

Caminaba lentamente el verano de 1975, año bendito en que el dictador Franco reventaría por fin. Ya era hora. Franco, con ser gallego, fue un producto típico de Castilla; es decir, fue imperialista.

El villorrio, de unos cuatro mil habitantes en la actualidad, que acogió la infancia de Descartes se estira perezosamente a lo largo del río Creuse, afluente de la Vienne, a su vez afluente de la Loire. Su casa natal mira de hito en hito al próximo visitante a través de dos ventanas góticas. Al presente se ha convertido en el Musée Descartes. Únicamente encierra documentos tanto sobre su biografía como acerca de la obra.

Pocos años vivió el pequeño René en la vivienda natal. Su mamá había fallecido en 1597 cuando él contaba solo un año, pues había nacido el 31 de marzo de 1596. Huérfano de madre y de salud muy frágil, lo internaron en el colegio de los jesuitas La Flèche en la Pascua de 1607. Había cumplido los diez años. El colegio de La Flèche lo erigió el rey Enrique IV en el mismo 1607,

habiéndolo confiado a los jesuitas, fundados por el vasco Ignacio de Loyola en 1534, aunque el Papa no los apruebe hasta 1540.

En la misma ocasión, verano de 1975, quise conocer el centro La Flèche donde estudió como interno René por espacio de ocho años. Matemáticas, Física y Filosofía. Como los jesuitas quedaron expulsados de Francia en 1764, el centro se convirtió en escuela militar, siendo Academia Militar bajo el Imperio. Quedé decepcionado. Nada de la época de Descartes. Me consolé visitando a los benedictinos de Solesmes y asistiendo a una de las ceremonias litúrgicas alimentadas con un gregoriano delicioso.

> Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? Autant de temps que je pense [...]. Se pourrait-il faire, si je cessai de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister (*Meditationes de prima philosophia*, 1641, Segunda meditación).

Abordé la filosofía por primera vez durante mi formación escolapia. Fue en el monasterio de Irache (Navarra), otrora cenobio benedictino. El manual de estudios, del alemán Reinstadler, escrito en latín, constituía una desdichada filosofía escolástica. Menos mal que al profesor, el padre Suárez, que había estudiado en la Università Gregoriana de Roma, no le faltaba ni erudición ni tampoco ingenio. Aun así, o bien no entendí a Descartes, o por ventura no me lo explicaron debidamente. Según estimo hoy día, lo grave en aquel momento estuvo en no ponernos en contacto directo con las obras de Descartes, pero, claro, tenía más de una en la lista de libros prohibidos por la Santa Sede, como asimismo Kant, por ejemplo. Stalin, Fidel Castro, Franco, Hitler..., dictadores todos como los del Vaticano, son propietarios de La Verdad; es decir, son dioses, y con estos no se juega, particularmente cuando disponen de policías, de jueces, de cárceles y de verdugos. La Inquisición con sus guras o bofias había quedado suprimida en el siglo XVIII, pero los formadores eclesiásticos proseguían con la Inquisición colgada en el alma.

Fue después de 1950, ya en la universidad, cuando saludé personalmente a Descartes y no a través de imbéciles interpuestos como antes. Empero, el delegado de curso tuvo que ir al obispado de Barcelona con la lista de todos los alumnos (unos catorce) a fin de obtener el permiso de lectura de libros prohibidos por la Santa Sede. ¿Por qué el alelamiento se hace invariablemente con el poder?

Estudié Teología en Albelda de Iregua, cerca de Logroño, finalizando los estudios en 1950. Salí hacia Barcelona repleto de seguridades. La existencia de Dios y su Encarnación constituían la columna vertebral de mi certidumbre.

Ningún vendaval de la vida podía perderme. El padre Leorza, profesor de Teología Dogmática, formado también en la Università Gregoriana de Roma, disponía de un discurso robusto. Me lancé al mundo —de tal guisa lo denominábamos—, consiguientemente, con la convicción de estar en posesión de verdades eternas, indubitables, evidentes. Con Dios y su Hijo Encarnado entre mis persuasiones iba a redimir a la Historia.

El *Contra Academicos* (386) de san Agustín, que alcancé a leer en la *Patrología latina* de Migne, en Albelda, me había susurrado, ya que dudar no era asunto únicamente de tardos u obtusos. Pero no fue más allá de ser algo volandero sin encanto alguno. La cosa se puso seria e incluso doliente con la Primera de las *Meditationes de prima philosophia* (1641) de René Descartes. Pero esto sucedió después de 1950. Entendí que tanto la duda de este como igualmente la de Agustín de Tagaste —y a este, por cierto, lo declararon santo— fueron dudas vividas y no solamente intelectuales; constituyeron conciencias dolorosas. Podemos engañarnos o pueden engañarnos, sea o no a sabiendas. Esto empezó a hacerme pupa. ¿Dios?

A partir de 1950 comencé a devorar libros puesto que en los centros escolapios de estudios superiores lo teníamos prohibido. No disponíamos de otras obras que los libros de texto, por cierto redactados en latín. Y cayó en mis manos Calderón de la Barca (1600-1681); lo leí sin mala conciencia alguna. Al fin y al cabo, era un clérigo de la Contrarreforma. *La vida es sueño* (1633) con su «toda la dicha humana, en fin, pasa como un sueño», que recita Segismudo, me abrió la puerta de las dudas. ¿Cómo discernir la vida real del sueño, de la ilusión e incluso de la neurosis o de la psicosis; es decir, de la locura?

Habíanme asegurado que la razón es el último criterio de certeza. Pero en la Universidad de Barcelona me inicié en los estudios filosóficos clásicos. Muy pronto caí en la cuenta de las dificultades de codificación lingüística que arrastra consigo el vocablo castellano *razón*, que proviene por cierto del latín *ratio*, formada la palabra a partir del verbo *reor* (contar, calcular). Este término latino pretendía traducir el *legein* griego. Pero a *reor* se le escapaba un significado precipuo de *legein*, el de hablar, el de discurrir. Para ello el latín recurrió a términos como *dicere* y *loquor*. ¿Recogía, por otra parte, la palabra *ratio* los significados de *nous* y de *dianoia*? A aquel que pretende pensar seriamente no le está permitido servirse de un código lingüístico como el de los políticos y el de los *indignados*, los cuales son tan zopencos como los primeros. A este calvario lingüístico se le unió muy pronto la codificación de la lengua alemana. Kant no permitía veleidades. ¿*Vernunft* o bien *Verstand*?

La Filosofía de la Ciencia en su versión histórica como la misma Historia de la Ciencia —que más tarde abordé con *Histoire mondiale des sciences* de

Colin Ronan—, historia en la que me introduje con la obra de Koyré, me enseñaron que el uso que hace Galileo (1564-1642) de *razón* (*ragione*) no coincide con el significado, por ejemplo, de *ratio* del que se vale Tomás de Aquino (1228-1274). Los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638) rompen con Aristóteles y su concepto de razón. Ahora, la razón prueba a base de observaciones astronómicas, empíricas por tanto, que le aseguran que Copérnico daba en el clavo. Lo real además está vertebrado matemáticamente. Galileo se deja notar en Descartes como asimismo en Leibniz (1646-1716).

Como escolapio me ha llamado invariablemente la atención que Josep de Calassanç (1557-1648), un catalán de La Franja fundador de la Orden religiosa de los escolapios, valorara muchísimo a Galileo Galilei a pesar de que este fuera condenado por la Inquisición. El escolapio Clemente Settimi, con el beneplácito de Calassanç, fue secretario del astrónomo cuando este quedó completamente ciego en diciembre de 1637. Una carta de Galileo al profesor Baliani informa de que:

> Il mio infortunio di esser cieco del tutto, da circa due anni, non mi permette di poter vedere nè anche il sole...; il sopra detto P. Clemente sia venuto a trattenersi da me per molte hore.

Otros escolapios galileanos fueron Francesco Michelini y Angelo Morelli. Para la formación científica de los futuros profesores escolapios en la población de Chieti, al sur de Pescara, Calassanç puso a los escolapios galileanos. Cosa parecida e igualmente llamativa hizo en el ámbito de las Humanidades; en este caso se fió del dominico Tommaso Campanella (1568-1639), con haber sido este encarcelado por la Inquisición.

El Renacimiento legó ciencia pero no dejó una filosofía que sustituyera a la de los clásicos griegos, a Aristóteles por ejemplo. Descartes trabajó científicamente redactando, pongamos por caso, *Traité de la lumière*, terminado en 1633, obra que no se atrevió a publicar después de la condenación de Galileo. Sostenía en el texto que la luz no era manifestación divina, sino objeto de ciencia física. ¿Se refugió en la filosofía?

Descartes salió del colegio de La Flèche en 1614. Siguió estudiando por su cuenta a lo largo de cuatro años y en 1618 decide nada menos que dedicarse a la carrera de las armas a las órdenes de Maurice de Nassau, enrolándose después, en 1619, en las tropas del elector de Baviera. En la noche del 10 de noviembre de 1619, estando acampado en Neuberg, en el Danubio, tiene una exaltación científica con ribetes místicos: intuyó, según él mismo cuenta, el

fundamento de la geometría. ¿Cómo explicar la presencia de la geometría entre ejercicios militares? Seguía rumiando sin duda la educación recibida de los jesuitas. Regresó a París, y se dedicó por entero al estudio en esta ciudad hasta 1628. El eclesiástico Mersenne (1588-1648) —filósofo, teólogo, músico, matemático y físico— pasó a ser su mejor amigo. Hobbes escribió de este *abbé*: «Su celda era mejor que todas las escuelas». En 1629 Descartes se establece en Holanda, donde permanece hasta septiembre de 1649. Mantuvo correspondencia con mucha gente, incluso con la reina Cristina de Suecia, la cual le invitó en 1649 a ir a su corte para recibir lecciones suyas. El organismo de Descartes no resistió el duro frío, muriendo el 11 de febrero de 1650. Trasladaron sus despojos a Francia en 1667. Fue enterrado en Saint-Germain-des-Prés. He visitado su tumba.

La biografía de este personaje buscador de certezas me ha impactado sin falta. De la madre muerta que lo abandona cuando era todavía un crío a la madre que lo mata cuando andaba cubierto de fama. Hay para dudar dolorosamente de todo.

El título completo del *Discours* (1637, traducido al latín en 1644) reza así: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Significativo. Me cautivó la temática. ¿Dudas en torno a Dios? *Bien conduir sa raison*. Un método que prometía renovar la filosofía rompiendo con la tradición y liberarnos del error a base de una verdad fundamentadora evidente.

Leí el *Theaítetos e Peri epistemes* de Platón durante mis estudios universitarios. Resbalé casi por encima de un texto que más tarde relacioné con el discurso cartesiano. El pasaje en cuestión del *Teeteto* es este:

> SÓCRATES: Examina si en alguna ocasión te has propuesto convencerte a ti mismo de que una cosa sea en verdad otra, o si sucede todo lo contrario, y nunca, ni en sueños, te has atrevido en absoluto a afirmar para tus adentros que lo impar pueda ser par o cualquier otra cosa por el estilo.
> TEETETO: Tienes razón.
> SÓCRATES: ¿Y crees tú que algún otro, ya sea cuerdo o loco, ha podido tener el atrevimiento de decirse a sí mismo, en serio y con pleno convencimiento, que el buey es caballo o que el número dos es el número uno?

En tres libros Descartes dio su batalla metafísica contra la duda aunque nunca hubiera leído el texto de Platón recién traído. Lo desconozco. Es cuestión de *Discours de la méthode* (1637), de *Meditationes de prima philosophia* (1641) y de *Principia philosophiae* (1644), libro traducido al francés en 1647.

¿De qué manera Descartes se libera de las dudas que tanto suplicio arrastran consigo? La subjetividad puede acabar con la aflicción de la incertidumbre. La subjetividad no es algo en sí, sino el simple hecho de autoapercibirse, de ser aparición a sí mismo. Que dicha subjetividad sea el fundamento (*hipokeimenon*) del pensar y del ser es asunto de Descartes. Con anterioridad no se dio dicha ocurrencia, a pesar de los esbozos de san Agustín. Todos los *cogitata* penden del *ego cogito*. El yo pensante, sin embargo, como autor de la fundamentación vale únicamente y ahora para este yo, el cual ni recibe enseñanzas ni tampoco puede darlas. El yo no se muestra; solo se vive. Me interesó que cayeran las autoridades de otrora, fueran religiosas o científicas. No contamos con otra reciedumbre que la del *Je pense*. El orgullo y la soberbia han sustituido al papanatismo de los humillados. La pesadumbre causada por la vacilación y la duda se retiran con aquella certeza que proporciona la subjetividad. ¿De dónde arrancó, Descartes, para abrazar su seguridad salvadora?:

> Je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes (*Discours de la méthode*, IV).

Quería yo estar firme en lo tocante a la existencia de Dios. Descartes me facilitaba un sendero lleno de augurios. No abrazaría la felicidad si no estaba convencido de que podía contar con Dios.

Como aseveró Platón, la dicha constituye el último motor del comportamiento humano. Siempre puedo someter a interrogación mi conducta —*hago esto a fin de conseguir aquello*—; ahora bien, a partir del momento en que alguien responde: *hago esto porque quiero ser feliz,* a partir de este instante se acabaron los porqués. Carece de sentido, afirmó Platón, plantearse: ¿por qué quiero ser feliz? El hecho de plantar la tienda en la felicidad establece la base originaria desde la cual vivimos. Constituye un dato, un *factum* primordial; nada hay con anterioridad.

También Aristóteles insistió sobre este extremo y lo llevó a cabo en *Ética a Nicómaco* (X, 6, 1178, b 3-4); escribe:

> La felicidad es una actividad deseable en ella misma y no deseable con vistas a otra cosa.

La dicha es un fin en sí misma. Yo anhelaba ser feliz y la inseguridad de si hay, o no, Algo Absoluto me causaba malestar. San Agustín resolvió el tormento con el concepto de *beatus*, bienaventurado, concepto que participaba

de los términos griegos de *eudaimonía* y de *makariotes. Beatus* fue aquel que participa de la vida divina. Pero mi aflicción era más radical y previa: ¿había Dios? Únicamente El Eterno podía llenarme; la felicidad no pertenece a la esfera de lo que se obtiene mediante objetos, sino que se sitúa en el orden de la plenitud. Por otra parte, Dios no constituye objeto alguno.

La estructura humana es constitutivamente *felicitante*, no feliz. Existimos inexorablemente en una situación real; de esta pasamos a la siguiente valiéndonos de proyectos. Estos son irreales. De realidad, pues, a realidad nueva a través de la irrealidad del proyecto. Para llegar, finalmente, ¿adónde? Al *agathon* definitivo; es decir, al *Theós*.

Topé muy pronto con el problema lingüístico que trae consigo el vocablo *felicidad*, el deseo de la cual me conducía hasta la existencia, o no, de Dios. ¿Cómo traducir los términos griegos *eutukhia*, *eudaimonía*, *makariotes* o las palabras latinas *felicitas* y *beatitudo*? ¿El alemán *Glück* o bien *Seligkeit*? La felicidad ¿se sitúa en la teleología moral o bien en una simple vida espiritual interior? ¿Cómo traducir el inglés *happiness*?

Porque ambicionaba ser feliz, por esto quería saber a ciencia cierta acerca de Dios. Tomás de Aquino me advertía, sin embargo, que la *beatitudo perfecta* no se hallaba a mi alcance dentro del «espacio-tiempo» (*Summa theologiae* I-II, Q.3, a.2).

¿Qué certezas indubitables me proporcionaría René Descartes a fin de hacerme con Dios y ser, de tal guisa, feliz de una vez?

El racionalista Descartes no me interesó como elemento destacado de la Historia de la filosofía occidental, sino como médico que podía remediar mi situación existencial lastimosa. La certeza en el discurrir podía convertirse en hontanar de dicha. ¿Me era posible entrar en razones seguras, indubitables como dos y dos son cuatro en lo referente a Dios, garantía última de felicidad?

A los ojos de Descartes el italiano Galileo gozó de prestigio. ¿Por qué razón? Porque no podía dudarse de sus asertos científicos. El toscano indagaba las proporciones matemáticas entre fenómeno y fenómeno. Buscaba además el *cimento* o prueba de sus afirmaciones. ¿Cuál era? La verificación. Método experimental, lejos de la Física aristotélica. Galileo representaba la certeza. Todos de acuerdo. Descartes pretendió hacer algo parecido pero en el campo de los saberes humanísticos. Había leído sin duda escritos de Galileo traducidos por el *abbé* Mersenne.

A Descartes no le era posible valerse del método empírico galileano en sus razonamientos filosóficos recurriendo, entonces, a la *duda metódica* como fuente de certezas, a una *duda*, por cierto, *hiperbólica*. Quiso dar con una verdad que escapara a cualquier duda. Dudar es un modo de pensar y pensar,

por cierto, es una manera de ser, una modalidad de este. *Cogito ergo sum*. Descartes se refiere al acto psíquico de pensar y no a objetos ideales como había hecho Platón. Ya en el colegio de La Flèche le gustaban las matemáticas. ¿Por qué? A causa, como él mismo escribe en *Discours de la méthode*, de la certeza y evidencia de sus razonamientos. Y se puso a buscar el fundamento absoluto de todo saber, fuera natural o bien humano, o sea sociohistórico. Esta ciencia-base cada cual tiene que buscarla con sus propias fuerzas sin aceptar nada de la producción de los otros.

Montaigne (1533-1592) dudó: «Que sais-je?». Según Descartes, en cambio, la verdad es lo indubitable. La duda, en este pensador, no desempeña otro papel que el de la resistencia; ¿hasta dónde aguanta la perplejidad, la incertidumbre? En el libro *Contra Academicos* (386), de inspiración ciceroniana, Agustín de Tagaste sostiene que el saber seguro o *sapientia* es hontanar de felicidad; los escépticos constituyen un camino equivocado. Montaigne, al que más tarde he recorrido a fin de confortarme, no me era entonces apoyo ni valimento. Agustín, al contrario, en aquel momento me apuntaba el sendero.

Descartes vino a contarme que el *Begriff* (concepto) pasa a ser la norma de la *Vorstellung* (imagen). Con estas, las imágenes, no me salvaría del *Kháos*, de las tinieblas de la duda.

> Je pense, donc je suis (*Principia philosophiae*).

De la única cosa de la que estoy seguro es de que pienso. Pedro Calderón queda arrinconado. Soy en la medida en que pienso apercibiéndome de ello. La conciencia es inmediatez. Cuando reflexiono sobre el engaño posible, soy yo el que piensa en ello. El *cogito* se impone mientras pienso.

> Cette proposition «Je suis, j'existe», est nécessairement vrai, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit (Segunda de las *Meditationes de prima philosophia*).

La duda radical arrastra consigo su propia negación. *Si dubito, ego sum*; de Agustín, creo. Este argumentó contra la Nueva Academia (III a.C.) e igualmente combatió a Sextus Empiricus (II-III), que vivían del escepticismo griego.

De seguridad en seguridad hasta estar firme de la existencia de Dios. Sí, pero ¿cómo seguir la cadena partiendo de la primera certeza, de la certidumbre hontanar? Además, hay que contar con la locura, con el *malin génie*. ¿Quién nos asegura que no estamos, todos, enajenados, que no somos maja-

retas sin caer en la cuenta de tal estropicio colectivo? ¿Cómo controlar la frontera entre razón y sinrazón? La razón posee historia, ¿cuál es el punto cero de esta historia de las ideas? No he podido perder de vista que la razón se determina históricamente. ¿Descartes? Sí, pero con pinzas. Más tarde Foucault (*Histoire de la folie à l'Âge classique*, 1961) puso más leña al fuego. ¿Discurrir acaba en *trompe l'œil*? Leí una y otra vez la *Première méditation* (edición francesa de 1641) en torno al *grand trompeur*; ninguno de nuestros pensamientos escapa al *malin génie*.

¿Qué queda del «je pense, donc je suis»?

> Qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose (*Deuxième méditation*).

El *cogito* valida lo que dice por el simple hecho de decirlo *a sabiendas* y no como un mico. San Agustín (IV-V) lo había afirmado en *De civitate Dei* (XI, XXVI): «Quien no existe, no puede equivocarse. Por tanto, existo incluso cuando me equivoco».

¿Cómo saltar de mi existencia indiscutible, cuando me apercibo de mis vivencias, a la certeza de que Dios existe? En este punto estaba plantada la tienda de mi desgarro.

En *Regulae ad directionem ingenii* (terminadas en 1628) sostiene: «Conviene ocuparse solo de aquellos objetos cuyo conocimiento cierto e indudable nuestro espíritu parece capaz de alcanzar» (*regula II*). Y me dije: de acuerdo; faltaba más. Ahora bien, acerca del Absoluto ¿qué puede la razón? Pero he aquí que en la *regula VIII* lanza Descartes: «Sócrates sabe que existe. Existo; en consecuencia Dios existe». Me quedé pasmado, aturdido. ¿Cómo razona? Dice: «Tengo un pensamiento; en consecuencia, soy un espíritu distinto del cuerpo».

Consideré oportuno saltar a la crítica que Kant lleva a cabo, del discurso cartesiano, en *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Me serví de la traducción francesa de la editorial PUF (1968, sexta edición). Escribió Kant:

> Je ne me connais moi-même par cela seul que j'ai conscience de moi, comme être pensant, mais si j'ai conscience de l'intuition de moi-même, comme d'une intuition déterminée par rapport à la fonction de la pensée (págs. 282-283).

Kant acaba de denunciar el paralogismo de la sustancialidad realizado por Descartes. El sujeto lógico queda transformado en sujeto real con una sola justificación, la del lenguaje. En cambio, es preciso afirmar que el sujeto del

conocimiento no puede, por este único hecho, convertirse en objeto de conocimiento.

De muy distinta manera aborda este asunto el agudo Sartre. En *L'existentialisme est un humanisme* (Nagel, París, 1961) escribe:

> Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci: «je pense donc je suis», c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même [...]
>
> Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue; et celle-ci est simple [...] elle consiste à se saisir sans intermédiaire (págs. 64-65).

No pude salir de la perplejidad y de la irresolución y, por ende, del tormento. Alguien pensará qué ganas de complicarse la existencia; es sencillo: *yo creo*, o bien, *yo no creo*. Y ya está. No hay que darle más vueltas. Pero yo no he podido seguir senda tan corta. ¿Por qué? Porque domino más palabras que un escarabajo pelotero o que una mariquita. Con perdón de escaramujos y de moscones.

Apercibirme de es un hecho que introduce accesibilidad con respecto a aquello de lo que me apercibo, pero asimismo coloca distancia. Esta desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum* ¿resulta posible salvarla? De no ser hacedero, Dios cae del lado de lo inefable. Aunque ¿por ventura El Inefable no puede «re-velarse» o «des-velarse» aunque sea de forma desgraciada en una representación?

En el acto de conciencia reside un poder, una fuerza, que no es otro que la intencionalidad. Esta exige lo otro, pide el mundo. La apercepción es algo más que andar ebrio de sí, que ser *en-soi* y *pour-soi*. El acto de conciencia de mi vida tanto biológica como biográfica constituye una explosión hacia el exterior. El ente de la conciencia tiene como correlativo al ente colocado más allá de la *Erlebnis* consciente de sí. Las simples bestias *leben* (viven); nosotros, los humanos, añadimos el prefijo *er* que apunta hacia la capacidad reflexiva y judicativa. *Leben*, *Erlebnis*. La vivencia humana (*Erlebnis*) no acaba en el acto de vivir esto o bien aquello; además es *significante*. La muerte pasa a ser accidente, bien que inesquivable. La diacronía temporal señala la deficiencia del presente y la nostalgia del futuro, que es un pretérito ancestral.

Con Descartes el ser humano deja de formar parte del *Kosmos* convirtiendo al mundo en objeto criticable, cognoscible y manipulable. Pero todo pende de la posibilidad de un saber inconmovible. La *dynamis* que Descartes otorga a la *cogitatio*, al acto de conciencia, supone la búsqueda libre de los comienzos, de lo primero, de lo fundamental rompiendo con los códigos religiosos dados. Si Dios es, o no, cimiento de todo, lo despacharía la razón humana.

El *cogito sum* cartesiano constituye el inicio pero no a modo de contenido, sino únicamente a manera de proposición. ¿Cómo saltar del *decir* al *ser*? Heidegger, agudo, me responde en *Die Frage nach dem Ding* (1962) en la traducción que la editorial Gallimard realizó en 1971:

> Le «sum» n'est pas une conséquence du penser, il en est au contraire le fondement, le «fundamentum» [...]. Je pose; c'est une proposition qui ne s'oriente pas sur une donné préalable, mais qui se donne seulement elle-même ce qui se trouve en elle. En elle se trouve: «je» pose; je suis cela qui pose et pense (pág. 114).

Sócrates (470-399) con su devastador «Solo sé que no sé nada» ensalzó la labor trágica de lo negativo. Pasión y muerte de Sócrates. Demasiados enemigos. Descartes con su duda crítica se coloca en el hilo iniciado por el pensador ateniense. Duda metódica y genio maligno. En la segunda de las *Meditationes*, Descartes pone en duda tanto al Ser como a la Nada. Esta es la imagen de la perdición. ¡Y yo pretendía ponerme a salvo con la razón crítica cartesiana! El verbo griego *Krinein*, de donde «crítica», significó: pasar por el tamiz, cercenar, trinchar, separar, escoger, discernir, distinguir, decidir, juzgar, evaluar, examinar... Y las etimologías no son gratuitas; son datos antropológicos.

El proyecto principal del *Discours de la méthode* no es otro que responder a la cuestión: ¿qué puede saber la razón? Sus *Meditaciones metafísicas* amplían el trabajo realizado en el *Discours*.

El *cogito* cartesiano no puede salir fiador de que haya cosas correspondiendo a las ideas. Nos ha entregado a un sujeto solitario y vulnerable. Ni puedo asegurar que existan otros sujetos ni tan siquiera que exista *yo* cuando dejo de pensar.

La argumentación metafísica de Descartes quedaba estéril sin Dios. Dicho razonamiento lo organizó en tres episodios: *Je doute. Je pense, donc je suis. Dieu existe*.

En la cuarta parte del *Discours* reclama la presencia de Dios. Su manera de discurrir se vuelve ahora farragosa. Yo poseo la idea de Dios, Infinito y Perfecto. Siendo yo finito e imperfecto no he podido producir dicha idea. San Anselmo (1033-1109) a la vista. Pero, claro, no porque yo disponga de la idea de caballo alado, este va a existir. Kant en *Kritik der reinen Vernunft* (1781) se muestra más rotundo. Lo cito:

> Vous êtes déjà tombé dans une contradiction quand, dans le concept d'une chose que vous voulez uniquement concevoir au point de vue de sa possibilité, vous avez déjà introduit le concept de son existence. [...]

> Ne pas conclure aussitôt de la possibilité logique des concepts à la possibilité réelle des choses [...]
>
> Cette proposition: «Dieu est», je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats (*Critique de la raison pure*, PUF, 1968, págs. 425-431).

El razonamiento cartesiano se muestra abusivo. Si imagino a Dios como un ser que existe necesariamente, saco la conclusión de que existe necesariamente, pero de ninguna manera he probado que un tal ser exista más allá de mi pensamiento. Siguiendo al lingüista Émile Benveniste (1902-1976), el *cogito* como autoenunciación del ser es un performativo; lo que queda puesto en el enunciado no es nada exterior a este. Lo mismo hay que sostener del enunciado *Dios existe*.

El pensamiento ¿puede permitirse el lujo de transitar del *conocer* al *ser*? En todo caso, ¿en qué condiciones? ¿Solamente con la verificación empírica?

Al final abandoné a Descartes. No me había salvado del dolor de no saber. Pero me resultó afable y perspicaz.

Sigmund Freud (1856-1939)

Ignoro por qué razón o motivo histórico la letra F camina después de la letra D en nuestro alfabeto. No deja de ser un dato curioso. Pero el caso es, precisamente, que el orden alfabético me ha colocado a Freud a continuación de Descartes. Si este representa a la luz del amanecer, el moravo-austríaco Freud encarna a la luz del atardecer. Mientras Descartes defendió la claridad de la conciencia, Freud ha propugnado la lobreguez del inconsciente. ¿Quién de los dos anda en lo cierto o, por lo menos, avanza por la vereda más presumible o creíble? El ser humano ¿es bestia nocturna o, por el contrario, animal diurno? El filósofo, según Hegel, algo tiene de lechuza: *levanta el vuelo al anochecer*.

Regreso a lo del alfabeto. Recorrí las ruinas de Ugarit (actualmente Ras Shamra, en Siria), acompañado de profesores de Historia de la Universidad de Barcelona, en época del dictador moro Hafez al-Assad (1928-2000); su hijo Bashar al-Assad, también del partido Baas, no estaba todavía sentado en el trono de la represión. Las dictaduras tienden a perpetuarse biológicamente como los reyes. Así el caradura comunista Kim Il-sung (1912-1944), de Corea del Norte, dejó en herencia el país, desolado económicamente, a su hijo Kim Jong-il, quien, aún poniendo cara de idiota, prosigue con la dictadura de la izquierda comunista. No solo Hitler, Mussolini, Salazar y Franco han sido tiranos, igualmente han practicado este sadismo las izquierdas comunistas: Lenin, Stalin, Pol Pot, Enver Hoxha o bien el «divino» Fidel Castro, un gran gimnasta que apareció en la pantallita en pijama para practicar acrobacias ridículas.

El Tell de Ras Shamra lo descubrió un campesino mientras araba su campo en 1929. Se trata de una cabeza de tierra situada sobre el mar que encierra diversos estratos arqueológicos, siendo los más antiguos los del VII milenio a.C. Egipcios e hititas codiciaron el lugar. Me interesó la capa de los siglos XIV y XIII a.C., con sus archivos que atestiguan una actividad cultural notable. En este punto se halló un alfabeto —el primero de momento— del cual provienen tanto el abecé griego como el latino. La pequeña pieza que contiene los

signos de este primer alfabeto, llamado fenicio, la admiré en el Museo Antropológico de Damasco. Primero: Descartes. Después: Freud. Contraste deslumbrante, seductor. Yo vivía según la herencia platónico-aristotélica (el *animal rationale*) y Descartes se situaba en ella, pero he aquí que Freud me propinó un sopapo terrible: tú eres, me soltó, una variable dependiente del inconsciente. Me quedé anonadado.

Tal como le ocurrió a Sócrates, a mí me ha seducido el ánthropos y no el *kosmos* o la *Physis*, negocio que inquietó a los presocráticos, a Tales, a Anaximandro, a Anaxímenes o a Parménides y a Heráclito entre otros.

Desde siempre lo mío ha sido el ánthropos, el ser humano, y no en el sentido de *aner* (*andros*) opuesto a fémina. ¿Y qué me cautivó del *ánthropos*? Su *logos*. Este, el *logos*, del verbo *legein* (hablar), significó al principio *palabra*; ahora bien, aquel que habla expresa un pensamiento. El *logos* nos da a entender lo que las cosas son. Y me decía: el ser humano es sorprendente mientras las bestias andan encorsetadas por las cosas entre las que se mueven.

Los latinos tradujeron *logos* con el término *ratio*, que proviene del verbo *reor*, calcular. Agustín de Tagaste distinguió dos flexiones semánticas de *ratio*: la razón que se orienta dentro de lo temporal y la razón que vive de contemplar la verdad inmutable. El vocablo *ratio* en este segundo uso lingüístico pasó a ser *intellectus*, o sea *intus-legere*, agarrar con la mente la realidad íntima de una cosa. Yo era un animal, de acuerdo; ahora bien, era un animal racional. Esto me henchía de contento.

Tanto Platón con su concepto de *episteme*, que es un saber el mundo de lo esencial (*eidos*, esencia), como Aristóteles, que entiende *episteme* como un saber lo universal y necesario, me concretaban el *logos*. La *episteme* no apunta a la simple noticia de algo, de alguna cosa, sino al saber de su interna estructura o articulación constitutiva. La *episteme* no es *doxa* u opinión. Esta me producía inquietud y cuando me hablaban de *orthe doxa* (ortodoxia) descubría ya en este concepto el resultado del caradura y golfo; vamos, del dictador por muy Papa que fuera o bien jefe de partido.

Aristóteles se valió de la dicción *nous* (intelección), derivada del verbo *noein* (acto de pensar), para designar un conocimiento que reposa sobre la necesidad apodíctica, produciendo un modo de saber que resulta inconmutable. Los latinos tradujeron *nous* con la palabra *spiritus* o bien *intellectus*. El mismo Aristóteles se sirve además de *sophía* (en latín *sapientia*) a fin de apuntar a un saber que consiste a la vez en visión de los principios y de la necesidad de la ciencia apodíctica que de ellos se deriva.

Me encontraba yo sumergido en la racionalidad del ánthropos según los clásicos hasta el día en que Freud vino para soltarme: tú no estás sumergido en

la racionalidad, tú andas anegado, tú has naufragado tomando por verdadero lo que solo es engañifa y estafa.

Pero mientras Freud no se presentó creí en el valor de la conciencia, o apercepción, como apero donde agarrarme con absoluta certidumbre. El griego utilizó la voz *alétheia* para designar a la *veritas*, a la verdad. *Alethes* fue lo incontestable, bien en la esfera de los hechos, bien en el ámbito de los discursos. Yo habitaba en la verdad. El ser humano es animal racional. Esto, con todo, fue así hasta el momento en que leí a Heidegger (*Sein und Zeit*). Confieso que fue una leída penosa, doliente por difícil, pero atisbé que el pensador alemán volvía a la *alétheia* griega, a la verdad como desocultación. Ahora *Wahrheit* (verdad) era el esclarecimiento del «Ahí» (del *Da* del *Da-sein* o «Ahí-del-Ser») a base de meditar la temporalidad extática partiendo del claro —claro de un bosque— del Ser mismo. La cosa se ponía fea de tan enrevesada, pero más trágico fue con Freud. Al fin y al cabo, con Heidegger me hallaba en el vientre de la filosofía y a esta le compite conquistar su propio objeto frente a la ciencia, la cual consiste en conocimiento que estudia un objeto que ya está ahí, delante. Descartes me había asegurado que la conciencia clarividente (apercepción) es la condición necesaria de toda representación. Inclusive la duda es duda en y para una conciencia que se da cuenta de ella. Aquello que hacemos merece ser llamado humano en la medida en que es sabido, en la medida en que se disfruta de certeza y no, por cierto, de realidad; como afirmaba Descartes, los procesos del conocimiento son los procesos de lo real. Un autómata, asegurará este filósofo francés, no piensa lo que dice, por tal razón hay que programarlo —caso de la informática—. La lengua alemana, con mayor precisión, distingue entre *Bewusstsein* (conciencia como autopercepción) y *Gewissen* (conciencia moral). La conciencia como autopercepción no es fenómeno alguno, sino condición de que aparezcan fenómenos. Husserl añadirá que la ciencia posee significación solamente para una conciencia. Si el ser humano fuera una cosa más entre las cosas no podría conocer ninguna, ha sostenido Merleau-Ponty. Al hombre las cosas le quedan propuestas y no solo puestas delante. Gracias a esto Galileo pudo tener una visión matemática del mundo.

Conciencia en latín fue *conscientia* y designó desde Cicerón al conocimiento reflejo.

Homo no fue lo mismo que *vir* (varón); pues bien, soy *homo* y no *fera*. Esta es irracional. La *humanitas* era la cualidad del hombre, la *paideia* griega, la cual significó cultura del espíritu y civilidad. Así me lo enseñó Cicerón (106-43 a.C.) en su *De re publica* (libro II), que leí en mis años de estudios para escolapio. Poseo *anima*; es decir, facultad de inteligencia y de razonamiento.

Ánima tradujo el griego *psykhé*. El alma goza de la capacidad de no dejar nada en el olvido, que esto fue precisamente *alétheia* en lengua griega. En hebreo el vocablo *aman* designó a aquello que es de fiar; de aquí «amén». Verdad como confianza. ¡Confío en ti, Señor! Verdad existencial.

El ser humano es animal racional. Con tal persuasión emprendí el camino de la vida. ¿Y el *soma*, el *zoé* y la *sarx*? Pues a contenerlos y domarlos. La zona racional tendrá a raya a lo bestial (ascética) a menos que uno se inscriba en la Escuela de Epikouros (Epicuro, que vivió entre los años 341 y 270). Este pensador helénico sostuvo que el *agathon proton kai sungenikon* («el primer bien y connatural») no es otro que la *hedoné*, el placer. Pero habíanme garantizado que tales autores erraban y que había que hacer caso de Platón y de Aristóteles. Me lo creí.

Poco a poco se me insinuaba, con todo, que el ser humano no es totalmente racionalidad, sino que consiste a la vez y originariamente en opacidad y también en transparencia. Un texto de Baudelaire (1821-1867) bailó durante cierto tiempo en mi cabeza, texto que comprende al hombre a modo de unidad misteriosa:

Célébrant la ténébreuse et profonde unité,
vaste comme la nuit et comme la clarté.

En la misma línea me impresionaron unas palabras de Paul Verlaine (1844-1896), quien refiriéndose al ser humano escribe que este es:

la chanson grise où l'Indécis au Précis se joint.

Pero, al fin y al cabo, se trataba de poetas, los cuales para mi formación de entonces eran simple pasatiempo. No había estudiado todavía al Maestro Eckhart. Los procesos por los cuales uno se hace cargo del mundo y del hombre son complejos y evolutivos. A los surrealistas no los había todavía tomado en serio; de lo contrario, André Breton (1896-1966) me hubiera llamado la atención con el cartelito que colocaba cuando iba a dormir; decía este:

Le poète travaille.

El *Traumdeutung* de Freud a la vista. ¿Por qué no me había tomado en serio, por otra parte, a los clásicos griegos y latinos con sus *eros* (*libido, amor, cupiditas*), *hedoné* (*voluptas*) y *pathos* (*passio, perturbatio*)? Cosa difícil es romper el esquema con el cual uno se hace habitualmente con lo real. Los esquemas mentales nos tienen; somos esclavos suyos.

Ya en Moyá, iniciando los estudios para escolapio (1943), entré en contacto con las literaturas griega y latina, con la *Odisea* y con la *Eneida*. Existe el mundo subterráneo de los Infiernos además del de la luz. Prefiguración poética de los estudios de Freud. El Aqueronte es el río que tenían que atravesar las almas a fin de ingresar en el Imperio de los Muertos. Caronte era el nombre del muy feo viejo, de barba hirsuta y gris, que ayudaba a las almas a atravesar el río Aqueronte después de que estas le pagaran un óbolo y siendo ellas mismas las que remaban. El Caronte de la cultura etrusca, por su parte, fue el *Demonio de la muerte*, aquel que proporcionaba al moribundo el último golpe mortal a fin de llevárselo a la esfera subterránea. Sí, claro; me lo tomé como fantasías literarias en vez de descubrir en estas mitologías la autopercepción antropológica que intelige al hombre como algo más que claridad. Constituyó un error. Pero ¿qué es una biografía sino un rosario de desatinos y de pifias?

Sin casi apercibirme de ello la *conciencia cartesiana* me condujo paso a paso al existencialismo. ¿Cómo? Si la conciencia es la medida, el *metron*, de todo, el absolutismo del yo y sus apercepciones es cosa hecha. El laberinto de Kafka (leí *Metamorfosis* de 1915; *El proceso* de 1925 y *El castillo* de 1926) carece de puerta de salida: no puede uno abandonar a su yo consciente e ir al exterior. Fue cosa fácil y cómoda saltar al absurdo de Sartre, que en *La nausée* (1938) escribió:

> Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre.

El fracaso existencial fundamenta a la filosofía de Jaspers —su *Philosophie* de 1932 me impresionó—, así como la trascendencia inútil del ser («Sein zum Tode») de Heidegger (1889-1976) sirve para inteligir a este. A Kierkegaard (1813-1855) lo estudié más tarde aunque hubiera que haberlo hecho con anterioridad; una frase de su *Diario* me dejó atónito. Fue la siguiente:

> La angustia es el primer reflejo de la posibilidad.

Otro enunciado de Kierkegaard me hizo sufrir. Está sacado del *Tratado de la Desesperación* y puede traducirse así:

> La desesperación constituye una categoría del espíritu y se aplica en el caso del ser humano en su relación con la Eternidad.

Freud llegó más tarde en mis lecturas reflexivas. Uno diría que ya tenía que estar preparado, pero no fue así. El existencialismo, al fin y al cabo, constituía

un objeto de estudio mientras Freud me agarraría por dentro. Había considerado, faltaba más, el Libro de Job, pongo por caso su expresión: «Hablaré desde la angustia de mi corazón» (7, 11), pero era cuestión siempre de realidades exteriores a mi consideración. Freud me diría por qué padecía yo dicha consideración. Gravísimo. Dostoievski habíame mostrado que la angustia configura la dimensión profunda de lo humano, pero no me quedaba diáfano que yo fuera un animal desrazonado y que mi biografía entera pendía de la sinrazón del inconsciente.

A Sigmund Freud lo estudié sistemáticamente durante años. Habíame hipnotizado. El hombre no es un consciente, sino un inconsciente que funciona mecánicamente. Ni alma ni libertad. En dos ocasiones visité su despacho de Viena. Era como espiarle en su labor terapéutica. El *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche y de Pontalis me ha sido de gran utilidad, así como las *Obras completas* de Freud, de la editorial Biblioteca Nueva, en lengua castellana y *Œuvres complètes* en francés, de ediciones PUF. No podía fiarme de mi alemán aunque en varias ocasiones me fui al *Gesammelte Werke* en lengua alemana. No han faltado tampoco visitas, para deshacer dudas de interpretación, a *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.*

Hegel con *Phänomenologie des Geistes* (1807) privilegia todavía a la conciencia entendida, esto sí, a modo de exigencia evolutiva de racionalidad. No es cuestión, pues, ni de tu conciencia ni tampoco de la mía. La Conciencia, o Espíritu, en boca de Hegel constituye una conquista, jamás finalizada y siempre a rehacer. Con todo, lo racional es todavía lo primordial. Freud se servirá de la razón, pero únicamente como manera de llegar al inconsciente; el intelectualismo es método, pero el fondo, lo objetivo, es irracionalismo compacto. La ley del día vale solamente para llegar a la pasión de la noche, que es lo realmente serio y de bulto.

En *Introducción al psicoanálisis* Freud nos describe de qué modo alcanza al inconsciente:

> Cuantas veces me he encontrado con un síntoma neurótico me he visto forzado a tener que admitir la existencia, en el enfermo, de procesos inconscientes que contienen el sentido de dicho síntoma.

¿Y por qué ciertos recuerdos no llegan al plano de la conciencia, quedando retenidos en el inconsciente? Responde en *Cinco lecciones sobre el psicoanálisis*:

> Los recuerdos olvidados no se han perdido [...]. Existe una fuerza que les impide llegar a ser conscientes [...]. Tal fuerza, que mantiene el estado mórbido del enfermo, no es otra que la resistencia que ejerce el mismo enfermo.

Pero ¿qué es esta realidad psíquica a la que no se le permite llegar hasta la luz de la conciencia?:

> El deseo reprimido continúa en el inconsciente [...]. Llega por fin a la luz, pero disfrazado de tal manera que no se le puede reconocer.

Sueños y neurosis son disfraces o sustitutos del deseo reprimido.

Freud explica en *Interpretación de los sueños* (*Traumdeutung*) el análisis que permite transitar del síntoma neurótico y del sueño hasta las realidades latentes o reprimidas:

> Es necesario averiguar las relaciones que se establecen entre el contenido manifiesto —neurosis o sueño— y los pensamientos latentes —los reprimidos.

La indagación que durante años realicé de la obra de Freud produjo en mí una metanoia, un cambio radical de concepción antropológica. No la razón, sino la sinrazón da cuenta del fenómeno humano. Transitar de Descartes a Freud es realizar a la inversa lo que Platón narra en el libro VII de *Politeía e Peri dikaiou* (*República*) acerca de unos encadenados en la caverna lóbrega y privada de luz que finalmente, una vez liberados, salen a la luz del día. Yo transité de la luz de antes —el paradigma racional— a la oscuridad de ahora —el paradigma psicoanalítico—. De la iluminación de la conciencia a las sombras del inconsciente, siendo lo consciente una vulgar trampa o engaño. Sería algo así como pasar del cuadro *La familia de Carlos IV* de Goya (1746-1828) a su *Patio de los locos* o a su *Entierro de la sardina*. De la luz a la caverna. También Ulises, el de la *Odyseia*, u *Odise*a, de Homero (siglo IX a.C.), desciende a los infiernos, a la mansión de Hades o Haides, a lo invisible. Hades, señor de los muertos, reina en las sombras tal como Zeus reina en el cielo y Poseidón en el mar. El canto XI de la *Odisea* narra la aproximación de Ulises al mundo de los muertos, entre los cuales está su madre, la sombra de su madre *Anticlea*. Tanto Virgilio como Dante llevaron a cabo después un tratamiento más personal del tema del descenso a los infiernos o a aquello que se encuentra debajo, ya que hacia abajo cae todo lo muerto. Morir es caer. Los infiernos fueron la imagen colectiva de cuanto existió y ya ha dejado de existir. Los muertos han perdido toda relación con el mundo de los vivos. La muerte queda definida por todo aquello

que le falta. Pues bien; el inconsciente de Freud es la esfera de los infiernos. Y me sentí cuestionado como Ulises por parte de la *sombra* de Tiresias:

> ¿Cómo tú, ¡desdichado!, dejando la luz de tu día visitas a los muertos en este lugar tan solemne? (canto XI).

Pero allí me encontraba yo, en los infiernos del inconsciente, encadenado como los de la caverna platónica.

Una vez caído en las garras de Freud, es asunto embrollado y arduo librarse de ellas. ¿Descartes? Puros embuste, trampa y fraude. Lo que aparece nítido y en sus puras carnes resulta ficticio y engañoso. La verdad luminosa no es más que una variable dependiente de los mecanismos del inconsciente sombrío. Ya antes, los pensadores de la sospecha habían emprendido este viaje epistemológico: Feuerbach, Marx, Nietzsche y finalmente Freud. Las cosas humanas no son como parecen. Aterrador, salvo para los imbéciles, que, por cierto, suman mayoría.

Sigmund Freud fue un esforzado y no producto del *dolce far niente*. Nació el 6 de mayo de 1856 en Freiberg, Moravia, en el centro de la hasta hace poco Checoslovaquia. En la época la población pertenecía al Imperio austrohúngaro. Su padre Jakob era judío. Concibió a Sigmund en sus segundas nupcias. Viudo, el padre, en 1852 se casó con Amalia Nathansohn, diecisiete años más joven que él. El padre se dedicaba al comercio de lanas. Contaba Sigmund tan solo cuatro años cuando la familia se traslada a Viena, residiendo en un distrito de amplia población judía.

El propio Sigmund asegura en *Ma vie et la psychanalyse* (lo he leído en francés en Éditions Gallimard):

> Siempre fui en el liceo el primero de clase durante los siete años de estudios.

Le gustó durante la adolescencia recorrer bosques y subir montañas. Era serio y cumplidor; tanto su padre como su madre estaban orgullosos de él. Confiaba en sí mismo; era, pues, altanero. El estilo claro, nítido, contundente y demostrativo de su producción escrita revela este talante. A los diecisiete años obtuvo el título de bachiller.

La condición judía de su progenitor no se tradujo jamás en prácticas religiosas ni del padre ni tampoco del hijo. Nunca fue creyente, pero como no era estólido o necio leyó la Biblia de manera asidua.

En el otoño de 1873 ingresa en la Universidad de Viena. Aparte del alemán, ya leía perfectamente el latín, el griego, el hebreo y escribía en francés y

en inglés. Se atrevía a redactar cartas en italiano y en castellano. ¡Pobres políticos españoles, tan cortitos ellos! ¿Perversos? Todos somos malos salvo algún que otro tonto que se esfuerza inútilmente en ser bueno. Quedó inscrito en la Facultad de Medicina. Se familiarizó con el espíritu de rigor propio de las *Naturwissenschaften* de inspiración fisicalista y con un cierto deje de darwinismo. Sus profesores Brücke y Meynert le influyeron. Colocó al Psicoanálisis entre las Ciencias de la Naturaleza. Sus escritos psicoanalíticos a partir de 1877 dan fe de su interés por la histología y por la neurología. Recibe el título de Medicina en 1881 con la calificación de excelente. Con todo, curiosamente, llama la atención que hubiera seguido en 1875 un curso del filósofo Franz Brentano sobre la lógica de Aristóteles.

Se casó en 1886. De la mano de Josef Breuer (1842-1925) polariza sus estudios psicológicos en la histeria. Fue en 1885 cuando obtuvo una beca que le permite en octubre trasladarse a París, donde trabajará con Charcot hasta febrero de 1886 en el centro psicoterapéutico de la Salpêtrière, iniciándose en la neurología. Freud admira el uso que hace Charcot de la hipnosis a fin de curar ciertas enfermedades mentales como la histeria; la hipnosis tanto sirve para la terapia como igualmente para provocar los síntomas histéricos.

En el año 1900 Sigmund publica *Traumdeutung* (*La interpretación de los sueños*), donde el ámbito de lo inconsciente queda afirmado con rotundidad; el *complejo de Edipo* —mezcla de sentimientos tiernos hacia la madre y de sentimientos hostiles en dirección al padre— vive de pleno en la *inconsciencia.* El psicoanálisis —término que utiliza por primera vez en 1896— es, según Freud, un procedimiento de investigación de los procesos psíquicos inconscientes, aquellos que ni están verbalizados ni son tampoco verbalizables. Viaje, pues, al Aqueronte de la *Odisea*, hacia el mundo subterráneo de nuestros infiernos personales. Nos encontramos delante de la *Tiefenpsychologie* (*Psicología de las profundidades*).

En 1904 viajó a Grecia. Nuestros políticos aseguran que el griego no sirve para nada y uno se pregunta: ¿para qué sirve un político, por lo menos un político español?

El estudio de las formaciones inconscientes señala que estas quedan ordenadas en torno al *Verdrängung*, a la represión, operación merced a la cual el sujeto procura reprimir o mantener en el inconsciente representaciones que andan vinculadas a un instinto.

El libro *Totem und Tabu* (1913) da un paso más y manifiesta que la teoría de las neurosis, desbordando el ámbito individual, puede aclarar los mismos fundamentos del vínculo social. El *asesinato del padre* constituye el puente

entre el síntoma individual y el momento social del inconsciente, el cual pasa a ser ya el inconsciente colectivo. Cada paso de Freud nos tiene más atrapados.

En la década de 1920, particularmente con *Jenseits des Lustprinzips* (*Más allá del principio de placer*), de 1920, Freud introduce el *instinto de muerte* (*Todestriebe*) en su metapsicología, instinto que sacude violentamente el sacrosanto *principio de placer* entronizado en 1911.

En 1923 le diagnostican cáncer de mandíbula, sufriendo la primera de una serie de treinta y tres operaciones.

Unbehagen in der Kultur (*El malestar en la cultura*), de 1930, es una obra en que el psicoanálisis quiere hacerse cargo no solo ya del individuo, sino de la psicología colectiva sin pretender, no obstante, montar una *Weltanschauung* propia.

Recibió a Rabindranath Tagore, a Thomas Mann, a Lévy-Bruhl, a Salvador Dalí... Se carteó con Albert Einstein (1936), con Romain Rolland, con Virginia Woolf, con Stefan Zweig, con Lou Salomé...

Freud leyó a Platón, a Kant, a Schopenhauer, a Nietzsche... Su revolución filosófica tuvo lugar en el terreno epistemológico. Y ahí es donde me ha dolido. Copérnico había cambiado el lugar del ser humano en el universo: el hombre dejó de ser el centro. Darwin colocó al hombre en el interior de la cadena de los seres vivos: uno más y no el exclusivo y exclusivista. Freud ha convencido al ánthropos de que no es el señor de su casa: el yo está sometido al inconsciente. El sujeto cartesiano queda partido entre el *saber-de-sí* y el impulso de este otro oscuro no controlable: *das Unbewusste*, lo inconsciente. La verdad ha dejado de ser transparencia para convertirse en fraude, trampa, estafa, ilusión. Sencillamente pavoroso para el afán de certidumbre. Mi yo quedó obsesionado por mi propio inconsciente.

A finales de mayo de 1933 se queman en Berlín y en público los libros de Freud por decisión del nazismo de Hitler, que había alcanzado el poder el 30 de enero de 1933. También católicos y comunistas han reducido a cenizas los escritos que no les caían bien. ¡Nada peor que ser dueño de La Verdad!

El 11 de marzo de 1938 Hitler invade Austria. Freud se halla en peligro. Roosevelt, presidente de Estados Unidos, y el propio Mussolini intervienen para que Freud pudiera abandonar Viena. El 5 de mayo de 1938 Sigmund, su esposa Marta y su hija Ana abandonan la capital de Austria y son acogidos en la ciudad de Londres. El cáncer de mandíbula había progresado obstinadamente. Sufrimiento indescriptible. Le dice a su médico Schur: «El resto es silencio». Morfina. Lanzó Sigmund un suspiro de alivio. Moría el 23 de septiembre de 1939 poco antes de medianoche. Stefan Zweig pronunció una oración fúnebre. Enterrado en Londres. No he visitado su tumba; me hallo en deuda con él.

La medicina psicosomática me acercó al pensamiento de Freud. Tuve contacto con esta modalidad médica en 1966 en la casa que los jesuitas poseen en Sant Cugat. Estaban presentes en la sesión Ramon Sarró, Xoán Rof Carballo e igualmente Karl Rahner y Johann Baptist Metz; en un momento dado se enfrentaron con violencia dialéctica los dos médicos acerca de cómo interpretar los escritos de Freud. De aquel debate desaforado saqué la importancia de la *sarx* en el conocimiento del fenómeno humano. Ramon y Xoán se desafiaron intelectualmente. En el segundo plano quedó el pensamiento de Freud.

Pocos años antes había visitado atentamente Epidauros, o Epidauro, en el noreste del Peloponeso. Santuario dedicado a Asclepios, dios de la medicina, el Esculapio romano. Esta divinidad tuvo la osadía de resucitar muertos. Zeus se indignó ante tal desorden natural y lo fulminó. Desde el siglo VI a.C. se practicó allí una terapia médica de modelo psicosomático enfrentada con la medicina de Hippokratés de Cos, que defendía una teoría y una práctica terapéuticas basadas en la observación clínica, un cierto positivismo *avant la lettre*. Con la medicina psicosomática de Rof Carballo me resultó más holgado hacerme con el psicoanálisis de Freud.

A mí me ha impactado particularmente el primer Freud, el de la primera tópica, el anterior a 1920, previo al *Más allá del principio de placer*.

Mis alumnos universitarios me asaltaban interesándose por cómo introducirse en la obra de Freud. Les señalaba que lo más prudente era comenzar con *Cinco disertaciones sobre el psicoanálisis* (1910) del propio Sigmund. ¿Qué mejor?

El inconsciente no es una hipótesis filosófica, sino un descubrimiento empírico. Aquí reside lo grave del asunto. El yo experimentable pasa a ser ficción. Ya no resulta posible que una *Vorstellung*, una representación subjetiva, disfrute de validez objetiva. Descartes dudó de la validez de la cosa; con Freud nos hemos puesto a dudar de la validez de la conciencia. La conciencia es algo evidente (Descartes); en cambio, el sentido de la conciencia se convierte en asunto dudoso (Marx, Nietzsche, Freud). La conciencia deja de ser el lugar del sentido, a pesar de que todo sentido o significación sea para una conciencia. Ahora bien, ¿por ventura contaríamos con conciencia si no hubiera resistencias? La misma conciencia queda reducida: deja de ser el *ego cogito* y se muda en objeto del deseo oscuro. Antes de referirnos a *sujeto* y a *objeto* es necesario mirar al *Trieb*, al instinto; sujeto y objeto son fenómenos derivados.

Después de habernos enterado de que no somos ni señores del cosmos ni tampoco señores de los seres vivos, ahora Freud nos comunica que en manera alguna somos los dueños de nuestra psique. La vida psíquica humana ha pasado a ser el lugar del conflicto entre la conciencia y el inconsciente.

Ya advertí que *de facto* me sentí más amedrentado por la primera tópica freudiana —la segunda no aparece hasta 1923—. La primera intelige al aparato psíquico en tres sistemas: el *inconsciente* —constituido por contenidos reprimidos por la censura, contenidos que representan a los instintos—, el *preconsciente* —estrato donde se hallan contenidos que pueden pasar a la conciencia con un esfuerzo del sujeto— y el *consciente* —sistema periférico del aparato psíquico en que nos apercibimos de los contenidos—. Esfera, en resumen, de aquello que no está verbalizado ni tampoco es verbalizable; esfera de lo verbalizable y, por último, esfera de lo verbalizado.

Frente al animal racional de Platón nos hallamos con que ahora el ánthropos se muda en animal de una sexualidad inconsciente enérgica a la que censuramos avergonzados. El poderoso inconsciente está constituido por la esfera de lo reprimido. Nuestro inconsciente es nuestro psiquismo. Freud entendió al *Hamlet* de Shakespeare como el personaje que no supo superar adecuadamente su represión viviendo en duda perpetua entre lo real y lo soñado: no llega a actuar vengando la muerte de su padre. En el inconsciente lo quería muerto, deseando, en cambio, a su madre.

Los procesos del inconsciente son los mismos en las neurosis, en los sueños y en los actos fallidos. El *principio de placer* rige al inconsciente, pero así no podemos vivir; es preciso censurar dicho *principio* aunque no suprimirlo, dado que es la fuente de nuestra energía psíquica. De lo que se trata es de utilizarlo en provecho del *principio de realidad*. El ámbito de la conciencia no es más que el residuo del conflicto entre el deseo inconfesable y la realidad en la cual tenemos que despacharnos.

No ha dejado de llamarme la atención que el gran ilustrado alemán Immanuel Kant sostenga en *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798):

> En el ser humano el campo más vasto es el de las representaciones oscuras.

En esto seguía al también racionalista Leibniz, quien en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704, publicado en 1765), concretamente en el Prefacio, sostiene contra Descartes que si bien es verdad que el alma piensa sin reposo, no siempre es consciente de sus pensamientos.

Hemos privilegiado a la conciencia (*syneidesis* en griego, *conscientia* en latín, *Gewissen* en alemán, *conscience* en inglés, *consapevolezza* en italiano), pero jamás se ha perdido de vista al mundo turbio de lo inconsciente. La cuestión está en que Freud da la prerrogativa al inconsciente. La conciencia es algo derivado según él. En cambio, la tradición es otra.

Pablo de Tarso (15-68) en carta a los *santos* de Roma valora a la conciencia:

> Los paganos muestran que llevan escrito, dentro, el contenido de la Ley cuando la conciencia aporta su testimonio (Romanos 2, 15).
> (summarturouses auton tes syneideseos)

Quintiliano (Marcus Fabius Quintilianus, 30-100) escribe:

> La conciencia es como mil testigos; vale más que todos los testimonios exteriores.
> (Conscientia mille testes).

Y Martin Luther (1483-1546) delante de la Dieta de Worms, en 1521, defiende la primordialidad de la *Gewissen* (conciencia) frente a la Iglesia de Roma:

> No puedo ni quiero abjurar de mi convencimiento puesto que ni es algo seguro ni tampoco honesto actuar contra la propia conciencia.

Sigmund Freud rompe una tradición multisecular en la que yo me hallaba instalado. El inconsciente, asegura, anda atado a la represión. Somos unos reprimidos. ¿La cultura humana? Fruto de coerción. Las bestias son animales libres, naturalmente libres; los seres humanos, en cambio, somos bestias domadas que producen cultura a causa de la represión en que viven y a fin de compensar tanta censura. ¿Qué reprimimos? Una experiencia sexual que ha tenido lugar en la primera infancia, antes de la pubertad. Freud *dixit*.

¿Y cómo Sigmund tiene el atrevimiento de proferir tamañas cosas? A base de leer los sueños que soñamos cada noche. Todo sueño está atravesado por un sentido o significado. Dicho sentido es una intención; es decir, un deseo reprimido. Todo sueño es la realización ilusoria, disfrazada, de un deseo cohibido. Leer en los sueños es acceder al conocimiento de los mecanismos que rigen nuestro inconsciente.

Traumdeutung (1900) es la obra de Freud que más me ha trastornado e incluso estremecido. Más de 600 páginas para viajar a los infiernos de cada uno. Dante no llegó a tanto y tampoco Homero ni Virgilio. La interpretación del sueño constituye el camino real para alcanzar la noche, el inconsciente. En el capítulo III de este libro Freud sostiene que:

> El sueño es la realización disfrazada de un deseo inconfesable y, por tanto, reprimido.

Un sueño, en consecuencia, se convierte en acertijo o jeroglífico. Le falta gramática o estructura. Los procesos inconscientes se vuelven cognoscibles bajo

los estados de sueño y también de neurosis. Freud llega a esta tesis porque su *Weltanschauung* científica reposaba sobre el principio de causalidad universal.

En todo sueño descubrimos un contenido manifiesto —el relato falto de gramática y de estructura— que arrastra como puede al *contenido latente* o deseo censurado. Ámbito de la simbólica. Interpretar un sueño consiste en pasar de un texto onírico —lenguaje del sueño— a otro texto cuyo lenguaje recoge un deseo reprimido. El psicoanálisis se ciñe a esta hermenéutica lingüística. Sueños, psicopatología y hasta la misma cultura constituyen los puntos de arranque para acceder al inconsciente humano. ¿Y el alma humana? Una fábula griega. ¡Cuántas cosas se me han hundido!

La represión no suprime a la *Vorstellung* o representación; se limita a no permitir que llegue a la conciencia. El inconsciente está regido por el placer y no por la realidad; el deseo inconfesable, por tanto, queda censurado en su naturalidad pero se le permite llegar, una vez disfrazado, a la conciencia. Al fin y al cabo, el lenguaje se manifiesta muy plástico: matemáticas, arte, física, mitos… Permite también enmascarar, disimular.

La interpretación del sueño viene requerida porque en él se da un exceso de sentidos: hay dos. El patente tiene que desenmascarar al segundo sentido, al que se halla disimulado. Los capítulos del libro *Traumdeutung* que me resultaron más significativos fueron el VI y el VII. Los nombres —desprovistos de referencia al tiempo— y los verbos —hundidos en el decurso temporal— construyen el relato manifiesto. Este, lingüísticamente estructurado, pasa a ser indicio de un *Trieb*, de un instinto, que se presenta a través de una *Vorstellung*, de una representación.

La simbólica —el lenguaje constituye el primer paquete de símbolos— da sentido a la realidad. El símbolo, es decir, la cultura, configura la mediación entre conciencia y realidad. Jamás tenemos contacto con lo real en sí. Lo real se nos entrega simbolizado. Pues bien, el sueño tiene un sentido que se halla oculto y que no es otra cosa que un deseo reprimido. Es necesario descifrar el relato onírico para poder leer el deseo censurado. Esta es una labor hermenéutica mayúscula. Del relato patente y alocado del sueño hasta el deseo infantil y sexual ahogado en el inconsciente.

La pretendida racionalidad de la especie humana no va más allá de ser trampa y embuste. Lo de bulto no es otra cosa que el complejo de Edipo que Freud describe en siete páginas (de la 503 a la 509) del capítulo V de *La interpretación de los sueños* (*Obras completas* de Sigmund Freud, Biblioteca Nueva, tomo II).

La primera elección de objeto del niño —no de la niña— cae en su madre, lo cual le lleva a un conflicto directo con su padre —*Prohibición del incesto* por

parte de este—. El niño se siente amenazado por el progenitor. Como en el drama de Sófocles titulado *Oidipous tyrannos* (*Edipo rey*), el hijo está destinado a dar muerte a su padre —*Asesinato del padre* según Freud— y a casarse con su madre. La sexualidad del niño se convierte en desgracia que hay que ocultar. Escribe Freud:

> Vivimos en la ignorancia de aquellos deseos inmorales que la Naturaleza nos ha impuesto y al descubrirlos quisiéramos apartar la vista de las escenas de nuestra infancia.

El *Hamlet* shakesperiano, según Freud, vive del complejo de Edipo reprimido. Nunca vengaba la muerte de su padre. Ya estaba bien este como cadáver.

El complejo de Edipo en cada individuo es un hecho psíquico y origina neurosis y relatos oníricos; el mismo complejo en la humanidad se ha traducido en fuente de moral y en origen de cultura.

Hasta aquí no he hecho otra cosa que indicar el impacto que los escritos de Freud han producido en mi clásica formación tanto antropológica como epistemológica. Lo de padre y muy señor mío no es el *logos*, la *ratio*, sino el *pathos*, la *passio*. Lo primordial no es la luz, sino la oscuridad.

La lectura de Freud, empero, me perturbó en otro terreno: Dios, ¿qué hay de él? Este no es únicamente un tema religioso; lo es también epistemológico. De no haber Absoluto, todo es relativo. Además, «si no hay Dios, todo está permitido», que gritó Dostoievski en *Bratia Karamazovy* (*Los hermanos Karamazov*). Una constante de mis desasosiegos la ha constituido: si podemos, o no, contar con algo —mejor Alguien— que nos tranquilice absolutamente y de una vez por todas.

Dios para poner manos a la obra es un significante, es la palabra castellana *dios*, que en otras lenguas será: *déu* (en el idioma catalán), *theós* (griego), *El*, *Eloah*, *Elohim* (hebreo), *deus* (latín), *Gott* (alemán), *god* (inglés), *Allah* (árabe), *jainko*, *jinko*, *Jaungoiko*a (vasco), *jumala* (finlandés), *isten* (húngaro), *dio* (italiano), *deu*s (portugués), *bog* (ruso), etc., etc. La etimología de tales significantes lingüísticos no resulta faena hacedera; algunos especialistas señalan, para algunos casos, hacia la cumbre de los montes. Nada seguro, sin embargo. Ahora bien, aquello que cautiva a mi paladar, sin duda, es el significado de dichos significantes. ¿Qué se entiende y qué se ha entendido por cada uno de estos vocablos? El significado de las palabras pende y depende de la historia social de los pueblos.

El tema *dios* de entrada queda planteado como asunto lingüístico. ¿Qué hay que entender con tal término?, ¿qué significa *dios* para un profesor de

Teología de la Universidad Gregoriana de Roma y qué para un pobrete que ni supera el dominio de mil palabras del lenguaje coloquial y menos aún puede salirse de la cárcel de los lenguajes concretos?

¿Existe Dios? Al pronto se me ocurre que como no se definan los significantes *existir* y *dios* —cosa nada cómoda por cierto—, cualquier discurso sobre la materia es vulgar blablablá de café de pueblo o charlatanería de Facebook.

Pero lo de bulto y aquello que me hechiza es saber si alguna realidad está encubierta bajo los símbolos fonéticos y gráficos de *dios*; es decir, si algún referente lingüístico queda apuntado por el «significante-significado» *dios*.

Mi formación religiosa —católica para el caso— se inició en la familia, siguió en la catequesis parroquial, continuó con los estudios primarios, secundarios y universitarios para concluir con la enseñanza especializada de Teología y de Biblia que en los años cuarenta del siglo pasado recibí en los Centros de Estudios Superiores que los escolapios del Estado español tenían entonces en Navarra y en Logroño.

El dios que me quedó así configurado fue el del católico culto de la posguerra civil española. Estimo que entonces dominaba ya unas 1.600 palabras coloquiales y además algunos lenguajes especializados, aunque, eso sí, controlados solamente en aspectos reducidos.

La filosofía estudiada me perfiló semánticamente el vocablo *dios*, el cual cuando lo pronunciaba mi madre había despertado únicamente ecos emocionales, de confianza y en ocasiones de miedo.

Platón en *República* (382, d) sostiene:

> No puede hallarse en Dios un poeta mentiroso.

Bondad y omnisciencia divinas, en consecuencia. Pitágoras se había referido al *aidios theos*, el dios eterno. Aristóteles insistió en esta característica divina presentando al Primer Motor: «ananké einai hen Kai aidion to proton Kinoun» (*Física*, VIII, 1-2), «el Primer Motor es necesariamente uno y eterno».

Entre Historia de la Filosofía e Historia de la Teología mis estudios iban depositando el significado semántico del término *Dios*, *Deus*. Particularmente san Agustín, cuyas *Confessiones* en latín leí muy pronto, fue el autor que no solo dio significado al vocablo *Deus*, sino que encima acarició con emociones dicha significación; los capítulos del X al XV, del libro VII, fueron decisivos:

> Qui novit veritatem, novit lucem incommutabilem, et qui novit eam, novit aeternitatem [...]. O aeterna veritas! [...] Tu es, Deus meus, tibi suspiro die ac nocte.

Si non manebo in Deo, nec in me potero. Deus autem in se manens innovat omnia.

Posteaquam fovisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem [...]

Consopita est insania mea; et evigilavi in te et vidi te infinitum [...]

Tu, qui solus aeternus es...

En un plano intelectualista debo confesar que me afectó el *Proslogion* de Anselmo de Canterbury en su capítulo II; *Deus*:

aliquid quo nihil majus cogitari potest.

Pero sin lugar a dudas fue Tomás de Aquino con su exigente *Summa theologiae*, redactada entre 1266 y 1272, quien más elaboró mi significado del vocablo Dios. Trabajé el texto con la edición latina de la BAC. Lo analicé en la Universidad de Barcelona con el profesor Jaume Bofill y en parte también con el profesor Ramon Roquer. La *Prima pars* de la *Summa* en cuestión es la pertinente. Las *Quaestiones* que abordé con detenimiento fueron desde la II hasta la XI: Dios es uno, simple, perfecto, bueno, infinito, inmutable, eterno, omnisciente, feliz.

Los estudios bíblicos que llevé a cabo con el texto hebreo y de la mano del profesor Miquel Balaguer, formado en el Instituto Bíblico de Roma, fueron decisivos para conceptualizar a YHWH, al *Kyrios* o *Dominus*. El Dios sinaítico —el del *Éxodo*— se halla en la base de las religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo e islam—. Es un Dios personal y radicalmente distinto del mundo. Los otros dioses son cosa diferente.

La memoria oral de Israel se remonta hasta el siglo IX a.C. mientras que la memoria escrita se inicia en 587 a.C. con los escribas que habían sido deportados a Babilonia por Nabucodonosor. La Torah (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) constituye el núcleo duro de la literatura hebraica. Cirus II tomó Babilonia en 539 a.C., dando libertad a los judíos allí deportados; los escribas redactan entonces el texto bíblico definitivo (la Torah).

¿Cuál es el nombre hebreo de quien nosotros denominamos *Dios*?:

Bendito sea Abrán del dios Elyon, creador de cielo y tierra (Génesis 14, 19).

Abraham plantó un tamarisco en Beer-Sheva e invocó el nombre Yhwh El-Olam (Génesis 21, 33) («Señor Dios Eterno»).

Donde, empero, el nombre judío de Dios queda en sus puras carnes es en Éxodo donde se dice:

Si ellos me preguntan cómo se llama el que te envía, ¿qué les respondo?
Dios dijo a Moisés:
—«Ehyeh asher ehyeh», «yo seré: yo soy».
Esto dirás a los hijos de Israel: «Yo soy» me envía a vosotros (Éxodo 13, 14-15).

El verbo HYY significó «hacer existir». *Ehyeh asher ehyeh* podría traducirse: «soy aquel que soy» o bien: «seré el que seré». El verbo *ser* aquí significa: «ser con».

El (*Elohim, Eloah*) designó a la divinidad entre los pueblos semitas vecinos de Israel. El nombre propio del Dios de Israel es *Yhwhé*, que se halla asociado al nombre común *elohim*. Los judíos no pronunciaban el nombre *Yhwh* porque Éxodo (20, 7) lo prohíbe. Se servían de *Adonai*, el Eterno, para ello. De todas formas en la palabra *Allelu-yah* («Alabad a Yah») encontramos una fórmula abreviada de *Yhwhé*. Sea como sea, en el Deuteronomio (6, 4-9) se lee:

Escucha Israel:
Único es Yhwh, Yhwh nuestro Dios.
Y tú amarás a Yhwh, tu Dios, con tu corazón entero, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.

Agustín de Tagaste comentó ya el versículo del Éxodo oponiendo *ipsum esse* (Dios) y el simple *esse* (lo restante). Lo propio hizo Tomás de Aquino al definir a Dios como «ipsum esse per se subsistens» en la *Summa theologiae*.

Dios es el Ser Mismo. Xavier Zubiri (1898-1983), con su habitual agudeza, escribió sobre el particular en *Naturaleza, Historia, Dios*:

Toda posibilidad de entender a Dios depende de la posibilidad de alojarlo en el «es».

De ahí que sea un grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del «es» para Dios.

Inteligir la palabra *Dios* como el *Ser Máximo*, según muchos han entendido el texto anteriormente traído del Éxodo, ha comportado a lo largo de la historia del pensamiento cristiano no pocas afirmaciones atrevidas:

Dios es la nada por excelencia (Escoto Eriúgena).
Dios no es ser (Mario Victorino).
Dios es una nada (Eckhart).
La realidad divina es anterior al ente (Cayetano).

Los propios místicos, sean renanos (Eckhart, Ruysbroek, siglos XIII y XIV), castellanos (Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, siglo XVI) o bien catalanes (Ramon Llull, siglo XIII-XIV), se ponen en contacto directo con la Divinidad, con el Ser Absoluto, a base de aniquilarse y deshacerse, ellos, del ser en que consisten. *Sich vernichten*, *La Noche Oscura de la Subida del Monte Carmelo*, *Llibre de amic e amat.* Dios y Nada. Nada y Dios.

La encarnación de Dios es ya asunto del cristianismo; no de las otras dos religiones monoteístas. En mis años de estudios bíblicos estudié, del Nuevo Testamento, con cierta seriedad —con el profesor Miquel Balaguer— tan solo el Evangelio de Lucas y lo llevé a cabo en lengua griega. El Concilio que tuvo lugar en la ciudad de Nicea (Iznik en la Turquía actual) en el año 325, y convocado por el emperador Constantino a fin de acabar con los problemas que arrastraba consigo el arrianismo —el Hijo de la Trinidad Divina no tenía la misma naturaleza que el Padre; no era, pues, Dios—, acabó definiendo que *Jesús era el Verbo Encarnado, consustancial al Padre, Dios verdadero y verdadero hombre*. La rotura con el judaísmo no solo quedaba manifiesta; además pasaba a ser irreversible. Los concilios de Constantinopla (381), de Éfeso (431) y de Calcedonia (451) cerraron la doctrina común a todos los grupos cristianos. El cristianismo, de secta tolerada por el judaísmo, poco a poco pasó a ser una religión autónoma que se desplegó primero en las zonas de la diáspora judía y del mundo grecorromano. Con el emperador Teodosio (379-395) el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio.

La cultura griega no casa con la cultura latina. En 1054 se consuma la rotura entre el cristianismo de Roma y el de Constantinopla. Nacen así el cristianismo católico y el ortodoxo. En 1453 el Imperio romano de Oriente o Imperio bizantino cae en manos de los turcos y el cristianismo ortodoxo se refugia en la cultura eslava: el centro pasa a ser Moscú. La cultura latina no dice ni con la germánica ni tampoco con la anglosajona: aparecen de esta guisa los cristianismos católico, protestante y anglosajón (anglicanismo).

He padecido de voracidad de libros. Los estudios universitarios filosóficos, por otra parte, me inclinaban ya a la curiosidad por descontento de lo ya sabido.

¿La fe resulta compatible con la razón? Pablo de Tarso advirtió en la primera carta que envió a los creyentes de la ciudad griega de Corinto que:

> Mis discursos y mi mensaje no usaban argumentos hábiles y persuasivos, la demostración consistía en la fuerza del Espíritu, para que vuestra fe no se basara en saber humano, sino en la fuerza de Dios (I Corintios, 2, 1-2).

He tenido la impresión de que la sola fe no deja de ser un elemental fenómeno psíquico emocional carente de luz. En esta dirección me impactaron en su día unas líneas de Charles Baudelaire en *Fusées*; escribió:

> Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister.

Dios existe o bien *Dios no existe* son enunciados que nada dicen de un posible Dios; se ciñen a contarnos sentimientos de aquella persona que así se expresa. Esto y no otra cosa sostiene Agustín de Tagaste en *De civitate Dei*:

> [...] Deum, quem cogitare non possunt [...] sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant.

Pero cuando pretendemos referirnos racionalmente a Dios nos salen forzosamente ocurrencias del estilo de Nikolaus Krebs (1401-1464) o Nicolás de Cusa en su obra *De docta ignorantia*:

> Como Dios es todas las cosas, es absolutamente nada.

Blaise Pascal (1623-1662), en *Pensées,* al intentar enfocar racionalmente el tema de Dios escribe:

> S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous.

Pero el caso más ilustrativo de la racionalización del tema *Dios* lo tenemos en la *Kritik der reinen Vernunft* (1781) de Immanuel Kant, donde muestra la imposibilidad de toda prueba, sea *a priori* o bien *a posteriori*, de la existencia de Dios. Acusa a los demostradores de confundir un predicado lógico con un predicado real. De hecho, Kant lleva a cabo una reducción antropocéntrica de lo divino al decir que Dios es una Idea pura de la razón, Idea que esta necesita a fin de funcionar. El ser humano se convierte en la medida de Dios. Con esto Kant sostiene que Dios es un valor producido por el propio hombre, crimen que conducirá a la muerte de Dios en Nietzsche, Heidegger, Karl Barth...

En este plano se mueve el libro *Das Wesen des Christenthums* (1841) de Feuerbach donde se afirma que la esencia de Dios no es otra cosa que la esencia del ser humano. *El hombre es el original de su ídolo*. Nietzsche, tanto en *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) como en *Also sprach Zarathustra* (1885) y en *Jan-*

seits von Gut und Böse (1886), anuncia la defunción de Dios; la muerte del Dios monoteísta no es más que la muerte de un ídolo, de la imagen elaborada por el esclavo:

> Por fin el horizonte parece libre y aunque no esté del todo limpio nuestras embarcaciones pueden de nuevo recorrer los mares (*La gaya ciencia*, 343).

¿Qué hay entonces de los valores para Nietzsche? Estos no son otra cosa que una evaluación de nuestra voluntad de poder.

«Llegamos tarde para los dioses», ha dicho Heidegger, «aunque es demasiado pronto para el Ser.» Por otra parte, este mismo pensador alemán en *Nietzsche 1* sostiene:

> Un Dios que tuviera que hacerse probar su existencia sería un Dios muy poco divino.

¿Qué es para Heidegger Lo Divino (*Göttliche*), lo sagrado por excelencia? Una realidad que no se deja pensar ni por una configuración ontoteológica ni por una religión por muy revelada que esta se diga. Lo Divino no es ente ni tampoco es el Ser. El problema no reside en si Dios puede ser, sino en saber si el Ser es capaz de Dios.

Por otra parte, no puede amarse a un Dios demostrado. Las pruebas de su existencia son puras blasfemias, asegura Heidegger (*Nietzsche 1*) en la línea de Pascal, quien distinguió entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Sobre este extremo Heidegger concreta su pensamiento en *Questions 1, Identité et différence* (lo he leído en francés: Gallimard):

> *Causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser.
>
> Ainsi la pensée sans-dieu [...] est peut-être plus près du Dieu divin.

Por tanto no se extraña Heidegger de la *Entgötterung* (desdivinización) característica de nuestros tiempos. Popper ha subrayado que la proposición que habla tanto de la existencia como de la inexistencia de Dios es infalsable, ni verdadera ni falsa. Simplemente falta de sentido. Con estos planteamientos recientes podemos decir que Dios está dando señales de su inexistencia o, acaso, de su impotencia. Personalmente, nada me cuenta, que sea serio, que las masas crean o dejen de creer en Dios; este es asunto hormonal. Allá ellas.

Los paganos actuales se han inclinado a favor del *divino Ulises* marginando al Dios que pronuncia la Verdad.

Con este largo camino con el que se me ha concretado el significado del vocablo *Dios*, con las repercusiones emocionales respectivas, llegué al convencimiento de que el tema de lo religioso es el elemento primordial de una *Weltgeschichte*, de una historia mundial de las culturas. La idea de Dios es un dato cultural que se despliega en el tiempo humano en diversas figuras. La historia de la conciencia antropológica de Dios coincide con la historia del mismo Dios. No obstante, no deja de ser misterioso que la experiencia religiosa no sea otra cosa que una búsqueda jamás concluida de Lo Absoluto, del Misterio.

Estimo que las obras de Freud que abordan específicamente el tema religioso son cuatro: *Totem und Tabu* (1913), *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) y *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939). Todas se enmarcan en la teoría general freudiana.

Con *Totem y tabú* la psicología de las profundidades y la psicología de las neurosis intentan hacerse cargo tanto de la mitología como de la cultura en general. El subtítulo del libro resulta relevante: *Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*. El tótem manifiesta la relación del primitivo con la prohibición. Freud analiza datos etnológicos y psicoanalíticos a fin de descubrir las relaciones mutuas; así, busca las correspondencias entre tótem y prohibición del incesto. El animal totémico sería el padre: hipótesis del *asesinato del padre*.

El porvenir de una ilusión pone de manifiesto el núcleo de toda forma religiosa: la figura del padre y la necesidad de protección señalan la angustia y el desamparo que dan origen a la necesidad religiosa.

El malestar en la cultura o, mejor, en la civilización (el *Kultur* alemán es la «civilización»), deja al desnudo que esta constituye el ámbito donde actividades e instituciones protegen al ser humano contra la naturaleza y contra la agresividad (*Todestriebe*) que vertebra a las relaciones humanas. Toda religión es forma cultural.

El planteamiento que hace san Pablo del fenómeno religioso —*pecado original* y *redención*; o sea deuda y satisfacción— da pie, según Freud en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, a hacerse cargo de la religión. La elaboración de la Ley mosaica (Torah) muestra el deseo del padre (*Vatersehnsucht*) a quien se ha querido asesinar.

Relación entre complejo paternal y creencia en Dios; el Dios personal sustituye al padre. El hecho religioso deja de ser algo privado y pasa a ser una ilusión pública. Se da analogía entre religión —neurosis universal— y neuro-

sis —religión privada—, entre religión y sueños o vida onírica. El *Homo religiosus* es neurótico. El complejo de Edipo da cuenta tanto de la moral, interiorizando idealmente a la autoridad imperativa paterna, como igualmente explica a la religión, entendiéndola como ideal proyectado (ilusión) de la autoridad indicativa del progenitor. No basta ya el Edipo individual, quedando postulado un Edipo para la especie humana. Con la religión damos satisfacción ilusoriamente al deseo primordial no realizado.

La religión en cuanto que esta consuela se corresponde con el contenido manifiesto del sueño; en cambio, en lo que tiene de nostalgia del padre, a quien se quiso suprimir, la religión atañe al contenido latente del sueño. El ser humano tanto cae en neurosis como en religión; Freud asegura que esta constituye una modalidad de aquella. Las ideas religiosas, los dogmas por ejemplo, son ilusiones que pretenden realizar los deseos apremiantes de la humanidad.

Escribe en *El porvenir de una ilusión*:

> Las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumada prepotencia de la Naturaleza; necesidad a la que más tarde se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización.

Y también:

> Las ideas religiosas [...] son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos.

Y también:

> La ilusión es una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo prescindiendo de su relación con la realidad.

Y también:

> La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del Complejo de Edipo en la relación con el padre.

Y cita significativamente, en este trabajo, al poeta alemán Heinrich Heine (1797-1856):

El cielo lo abandonamos a los gorriones y a los ángeles.

Cuantas veces he meditado el inicio del Génesis me he confirmado en la hipótesis según la cual no hay cultura sin prohibición y, por consiguiente, sin pecado. La religión es hecho cultural.

> Yhwh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles, visión apetitosa y alimento delicioso.
>
> En mitad del jardín colocó al árbol de la vida y al árbol de la experiencia del bien y del mal... (Génesis 2, 9).
>
> Yhwh Dios tomó al adam instalándolo en el jardín del Edén para que lo trabajara y lo guardara. Yhwh Dios mandó al adam:
>
> —Come libremente de todos los árboles del jardín; no comas, empero, del árbol de la experiencia del bien y del mal. El día en que comas de él, te condenaré a muerte (Génesis 2, 15-17).

Relato que explica simbólicamente el origen de la cultura; todo él arranca de experiencias inconscientes. Prohibición, falta o pecado, humanidad. Sufrimiento, religión.

Las prohibiciones más primitivas dan cuenta del fenómeno humano. Para exorcizar al asesinato del padre hay que divinizar a este.

No contamos con una obra de Freud en la cual estudie de forma sistemática y global el fenómeno religioso, a la vez individual y colectivo. Sigmund nos ha dejado apuntes dispersos en torno al asunto; ahora bien, todos ellos encajan en su teoría general psicoanalítica, lo cual permite reducir la religión, privada y pública, a problemas psíquicos, objetivados en sociales que permiten tratamientos teóricos hermenéuticos.

Declaro que la interpretación que lleva a cabo Freud de la materia religiosa me dejó patas arriba y sin asidero. ¿Dios?, ¿no-Dios?, argumento que no depende de la racionalidad, sino de mecanismos psíquicos viscerales, profundos, inconscientes. Padecí sin cuento, pues me quedé sin agarradero vital efectivo.

Traté a Paul Ricœur en varias ocasiones casi siempre en congresos internacionales de filosofía de habla francesa. Incluso en la Universidad de Girona (Cátedra Ferrater Mora) disfruté un día de sus reflexiones maduras y circunspectas. Pues bien, su libro *De l'interprétation: essai sur Freud* (Éditions du Seuil, París, 1965) ha constituido un cierto bálsamo con sus 444 páginas sabias y a su vez cautelosas. No tolero a los omniscientes: son diantres y demontres dañinos porque hablan con contundencia de aquello que ignoran o, a mucho estirar, solo barruntan.

La ciencia, desde Galileo, no antes, estudia las condiciones de objetividad del mundo natural a base de obtener información. Con este enfoque científico no resulta posible hacerse con el *quid* específico de lo religioso; con tal abordaje pueden producirse tan solamente Historia de la religión, Historia de la cultura, Psicología de la religión, Neurología de la religión, Sociología de la religión e inclusive puede redactarse un tratado de Economía de la religión, pero al final se nos escapa la *quidditas,* o quiddidad, o esencia, del hecho religioso. Y este nada tiene que ver con que haya, o no, Dios. Freud quiere ser, precisamente, un científico y científico positivista.

Aparte del tratamiento científico riguroso contamos con la hermenéutica, la cual aborda las condiciones de posibilidad, del deseo de existir, a base de ser creadores. Además, considero que ni la misma historia (*Geschichte* en alemán, no *Historie*), según creo, puede inteligirse únicamente con los símbolos lógicos de la ciencia; la historia entraña un exceso de significación. La religión es más que escritura; es amplio conjunto simbólico que se nos coloca delante, de la misma manera que lo hace un síntoma neurótico, un sueño, un mito, una obra de arte o una creencia colectiva. En tales casos es necesario considerar la riqueza significativa de tales fenómenos, de la cual carece, por ejemplo, la caída de los cuerpos en el vacío según descubrió Galileo en 1602.

Lo que más, empero, me ha tranquilizado es la doble significación que Ricœur descubre en la actividad hermenéutica. Un enunciado lógico es o bien verdadero o bien falso encerrando un único sentido; no sucede así con la hermenéutica. Esta trabaja con más de un sentido en los enunciados: estos revelan o bien esconden. Freud labora con una hermenéutica reductora dominada por la necesidad; en cambio, es preciso reconocer que resulta posible otro tipo de hermenéutica la cual descubre lo posible —este *posible* señala hacia el Misterio—. Mientras la primera hermenéutica es reductora, esta segunda es amplificadora. Esta no constituye prueba de Dios, pero sí que se abre a lo otro, a lo misterioso. La hermenéutica de Freud desmitifica la simbólica, inteligida como mito; en cambio, la segunda hermenéutica se esfuerza en manifestar un sentido prometedor que lee, como algo posible, en la simbólica religiosa, en el texto pongamos por caso bíblico. El símbolo ¿es exclusivamente *vestigio* o, acaso, puede ser también *aurora* de significaciones nuevas?

Lo importante, ciertamente, es suprimir ídolos —ilusiones e ideologías—, pero igualmente de padre y señor mío es escuchar los *símbolos* —judíos o grecorromanos—. ¡Que muera el ídolo a fin de que advenga el símbolo!

Entiendo, a pesar de todo, que el discurso de Freud disfruta de mayor consistencia mientras que este segundo padece anemia. El individuo, pieza de la Humanidad, vive desde su infancia con un deseo arcaico censurado, recha-

zado, lo cual se traduce en sueños, en fantasías oníricas, que realizan el deseo primitivo de manera fantasmal, ilusoria. Los recuerdos infantiles indestructibles pero rechazados se consuelan viviendo de sueños; uno diría que el *Makariotes*, la *Beatitudo*, la Felicidad que colma de una vez por todas es algo imposible, algo inalcanzable, en el plano de lo real.

Procuro consolarme con la Teología Negativa, una teología apofántica (del griego *apophantikós*) que considera la heterogeneidad total de Dios con respecto a nosotros. Dios es, en todo caso, *realidad más allá del ser* puesto que, al fin y al cabo, creó a este. ¿Unión mística? Pues sí. Pero no es mi caso. Quizá una nada pletórica, anterior al ser, engendró a este que inexorablemente es determinado y, por tanto, limitado. Sí al Pseudo-Dionisio (siglos V-VI) con sus *Nombres divinos*; sí al Maestro Eckhart (1260-1327) con su libro *Dios más allá de Dios*; no a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, quien, sin pretenderlo, reduce el *No-Ser* a un *ser*. Incluso Nicolás de Cusa, o Kues (1401-1464), me estimula superando la lógica del Principio de No-contradicción. Ya Platón (428-348 a.C.) advirtió en *Politeía è Peri dikaiou* o *República* que:

> El Bien no es ser sino algo que se eleva más allá del ser en cuanto a dignidad y a potencia (VI, 509 b).

Diré para finalizar esta doliente exposición que leí más tarde a René Girard, concretamente *La violence et le sacré* (1972) y *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978). No me convenció. Freud prosiguió intrigándome y me aguijonea todavía, con perdón de los adoradores del Barça.

Génesis (*Bere'shith*) (siglo VI a.C.)

Cuando joven padecí la presunción de poder comerme al mundo. Adolecía de más ignorancia que en la actualidad. Ahora, en cambio, declaro que todo aquello que no soy yo —un yo que anda arropado por contadísimas relaciones con otros yo— me provoca recelo y cagalera. He vivido el siglo XX a modo de cementerio de futuro. Campos de exterminio humano montados por derechas y por izquierdas, dos guerras mayúsculas. Hombres, mujeres e infantes masacrados por el solo motivo de haber nacido. Y la naturaleza me suscita, de la misma manera, recelo y en ocasiones espanto.

Algo hay, no obstante, que me causa pavura especial al ver la realidad circundante, natural y social: ¿sobre qué se sostiene esta?, e igualmente, ¿encima de qué reposa mi conocimiento acerca de ella? En el texto bíblico del comienzo del Génesis (1, 1) creí haber descubierto el sostén último del ser y del pensar.

> Al principio creó Dios el cielo y la tierra.

O según otra versión:

> Lo primero o lo fundamental: Dios creó cielos y tierra.

Los escolapios del Estado español tenían —ahora ya no— dos centros superiores de estudios para la formación de los suyos: el antiguo monasterio benedictino de Irache, en Navarra —para los estudios científicos y los humanísticos—, y un espacio amplio con gran edificio de nueva planta en el municipio de Albelda de Iregua, en Logroño —para los estudios teológicos, bíblicos, canónicos y litúrgicos—. Residí cuatro años en Albelda y, antes, dos en Irache. Había transcurrido uno, anteriormente, en Moyá —espiritualidad y latín clásico.

De Irache recuerdo con gran respeto al profesor de matemáticas, al escolapio, de Castilla, Agustín Turiel; en el segundo centro destacó, y con mucho,

el escolapio catalán Miquel Balaguer, quien había cursado estudios bíblicos en el Instituto Bíblico de Roma, Instituto reconocido internacionalmente. Nuestro profesor Miquel Balaguer, aparte de dominar el hebreo, el arameo, el griego y el latín, mostró su competencia en el tratamiento del texto bíblico aplicando la teoría alemana de los géneros literarios. Nos hizo trabajar, y en hebreo, los dos primeros capítulos del Génesis. Igualmente consagramos un estudio pormenorizado, y en griego, al evangelio de Lucas. Dedicamos al tema bíblico tres cursos; en el primero aprendimos hebreo y griego, estudiando además la historia del pueblo de Israel y la formación textual de la Biblia. El segundo curso fue para el Génesis. El tercero se centró en el evangelio de Lucas. Para la lengua latina no teníamos problema, pues tanto la filosofía como la teología la aprendimos con manuales redactados en latín, idioma que habíamos memorizado con anterioridad —yo en el centro de Moyá—, llegando no solo a leer a Cicerón, a Virgilio, a Ovidio y a Horacio, mas igualmente escribiendo poesías en hexámetros latinos e incluso traduciendo del castellano al latín, extremo nada hacedero.

En nuestras celdas, individualmente, estudiábamos el texto bíblico arrodillados por respeto a él según consejo de nuestro profesor. Doy fe de que así lo hice aunque no siempre. No me arrepiento. Que se burle quienquiera. La formación es asunto serio e inexorablemente circunstanciado. Aquella fue mi circunstancia. La aproveché. Eso es todo. Y los gilipollas que bendigan a Beelzebul, señor del estercolero.

Bere'shit, primera palabra de la *Thorah*, resume los cinco libros contenidos en esta; es decir, los cinco textos del Pentateuco. El vocablo entero (traducido torpemente con la expresión *Al principio*) se apoya en la primera letra, la B; *Beit* en hebreo: la Casa, La Casa de Dios. *Beit* simboliza a la creación entera. De repente uno diría que esto no se aguanta, puesto que como advirtió Platón en el diálogo *Sophistes è Peri ton ontos*, redactado entre 367 y 362 a.C., sin palabras y sin verbos no hay discurso:

Extranjero: Lo que permite exhibir el ser mediante un sonido es doble.
Teeteto: ¿Cómo?
Extranjero: Uno se llama nombre [*ónoma*]; el otro, verbo [*rhema*].
Teeteto: Di qué es cada uno.
Extranjero: Llamamos verbo al que muestra las acciones.
Teeteto: De acuerdo.
Extranjero: Mientras que el nombre es el signo sonoro aplicado a los autores de aquéllas.
Teeteto: Perfectamente.

> Extranjero: Ahora bien, los nombres tomados por sí solos no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres (262, a).

Ahora bien, en el caso del *Bere'shith* es cuestión de un símbolo que el discurso posterior desplegará. El *symbolon*, del verbo griego *symbalein* (el cual proviene de *ballo*, lanzo o arrojo), que significó «arrojar simultáneamente o a la vez»; el símbolo de suyo es nada siendo únicamente el acto de apuntar o señalar. Lo propio del *symbolon* reside en su dinamismo de estar señalando hacia otra cosa. *Bere'shith* indica: hacia el contenido de la *Thorah* toda.

¿Y qué es la *Thorah*? Una meditación en torno a lo humano (*haadam* en hebreo); solo después se contrae pensando en torno a un pueblo concreto, el *Am Israel*, el pueblo de Israel.

La Biblia judía está agrupada en tres secciones: *Thorah* (Ley), *Nebhiim* (Profetas) y *Kethubhim* (Escritos). Está redactada en lengua hebrea, una lengua semita que aparece escrita desde 1200 hasta 200 a.C. y que constó de 7.704 términos.

El *Bere'shith* (en hebreo) o Génesis (en griego, derivado de *gennaó*, yo engendro), primer libro de la Torah, se transmitió oralmente objetivándose en el documento Yahvista, el más antiguo. Apareció más tarde una segunda objetivación, el documento elohísta. La composición del texto escrito tal como lo conocemos hoy data del siglo VI a.C. y responde ya a cierta toma de conciencia colectiva de que Yahvé es trascendente a todo.

Nabucodonosor II, rey de Babilonia, tomó Jerusalén en 597 a.C. llevándose al destierro a la *intelligentsia* judía. Con la llegada al poder de Cirus II (*Kyrach* en la lengua persa antigua) se terminó el destierro judío. Corría el año 538 a.C. Sacerdotes y escribas al regresar a su patria redactaron el actual texto del Génesis y de toda la Torah. Este redactado definitivo está en conexión con escritos tanto de Egipto como de Mesopotamia; así, la idea de que los dioses se han reservado la inmortalidad para ellos. El texto del Génesis acorde con estos relatos circundantes comunica:

> Yhwh Dios dijo:
>
> —Mirad, el Adam es ya como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a echarle mano al árbol de la vida, coja de él, coma y viva para siempre (3, 22).

La representación imaginaria de la tierra con bóvedas celestes (semiesferas), que separan las aguas superiores de las aguas inferiores, es igualmente una

constante común a los textos orientales y a los bíblicos, los cuales son también próximo-orientales.

Dos tradiciones se entremezclan en el Génesis, la más antigua, rural, de quienes se quedaron en Israel y no fueron al exilio de Babilonia —textos sobre Abraham y patriarcas— y la nacida después del destierro a Babilonia, y que los sacerdotes redactan, donde Dios recibe el nombre de *Elohim* en vez del antiguo *Yhwh*.

Los hebreos fueron un pueblo de bereberes del cual tenemos noticias desde 1800 a.C. El patriarca Abraham constituyó la figura —histórica o no— que proporcionó coherencia al pueblo judío. Hacia 1250 el jefe del clan, Moisés, recibió en el monte Sinaí las Tablas de la ley —los Diez Mandamientos— que constituyen la base jurídico-religiosa del judaísmo.

El texto de la *Thorah* se formó en el seno de la historia del pueblo judío: tradiciones orales múltiples que parcialmente se fijan por escrito —los hebreos conocen la escritura desde el siglo XIII a.C.—, escritos que de manera progresiva se seleccionan y que, finalmente, dan el texto del siglo VI a.C. Sería cuestión de aquello que los alemanes denominan *Volksliteratur*.

Ya insinué que me obsesionó muy pronto el tema del fundamento de cuanto hay, como parejamente el sostén del discurso del cual nos valemos para referirnos al mundo extramental. Quizá se deba este desasosiego a que leí muy pronto el texto siguiente de los *Pensées* de Blaise Pascal:

> Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste: on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais (199 y 210).

Las cosas obvias —ahí está la salida del sol, pongamos por caso— no me ponen en alerta porque las encontramos inmediatamente. Lo que me altera y turba es lo no obvio; por ejemplo: ¿por qué hay cosas? No encuentro respuesta en los pensamientos arcanos como el que leo en el profeta Isaías (*Yesha'yahu* en hebreo):

> Mis designios no son vuestros designios.
> Vuestros caminos no son mis caminos.
> —declaración de Yhwh (55, 8).

Él coloca límites a nuestros pensamientos. No lo soporto. El pensamiento reclama pensar; es su fatalidad y destino. ¿Existe lo indecible, la aporía? Kant responde afirmativamente en las líneas iniciales de la primera edición (1781) de *Kritik der reinen Vernunft*. Según la versión francesa de PUF afirma:

> La raison humaine a cette destinée singulière [...] d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter [...] mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine.

Vivimos con interrogantes que carecen de respuesta satisfactoria. Por lo menos hasta el momento actual. Esto no nos libra de hurgar en la cuestión. No somos chimpancés. Como señala Heidegger en *Was ist Metaphysik?* (lección inaugural del curso de 1929 en la Universidad de Freiburg im Breisgau), quizá el pensamiento no sea otra cosa que posibilidad, que andadura. Con la razón no nos es dado hacer otra cosa que caminar. Pero esto resulta ineludible. Camino campestre (*Feldweg*) o camino forestal (*Holzweg*); no un camino que conduzca a una meta segura. El mismo pensador alemán, Heidegger, en *Der Satz vom Grund* (1957), comentando un fragmento de Heráclito, o Herakleitos (520-460 a.C.), da un paso más sobre la inanidad del discurso. En la traducción francesa de la editorial Gallimard:

> Pourquoi joue-t-il, le grand Enfant qu'Héraclite a vu dans *l'aion*, l'Enfant qui joue le Jeu du monde? Il joue parce qu'il joue.
>
> Le «parce que» disparait dans le Jeu. Le Jeu est sans «pourquoi». Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure : il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond.

La perspectiva heideggeriana suprime al *por qué* último disolviéndolo todo en banales *porque*. Se juega porque se juega. No me deja en paz este punto de vista. Me resultaría harto trabajoso tirar adelante con el solo *porque*. El *Bere'shith* me planteó el *por qué* radical de todo y así he proseguido, devorado por tan espantosa incógnita. ¿*Por qué*?

No se trata, por otra parte, de una chifladura personal. Es una preocupación compartida. Los siglos VI y V a.C. helénicos, filosóficamente hablando, andan ocupados en la averiguación del comienzo radical de todo. ¿Cómo Lo Uno se muda en múltiple? ¿Cómo Lo Uno cae en diferencias? ¿Cómo lo positivo da paso a lo negativo? ¿Cómo La Verdad puede engendrar errores? El Ser es uno, los entes son variopintos. ¿Con qué actividad se transita del Ser a los entes? Parménides trató en vano de reducir lo múltiple a Lo Uno; Heráclito, por su parte, así como Protágoras se esforzaron en compendiar Lo Uno en lo múltiple. Al fin y al cabo, no importa qué determinación introduce a la negación y a la nada. La cuestión del origen primero de todas las cosas y de todos los pensares quedaba servida. El *Bere'shith* hebreo constituyó una respuesta.

Yo me siento cómodo con la certeza; mucho más que con la verdad. Acepto lo que sostiene Hans Albert en *Traktat über rationale Praxis* (1978), a pesar de que él lo critique en lo tocante a que todo dogma viene suscitado por la voluntad de certeza. No me complazco con el dogma, pero sí en su búsqueda. El comienzo del Génesis me disparó tal desazón existencial.

A Foucault le tuve de profesor en el Collège de France en 1971. ¿Qué hace *L'archéologie du savoir* (1969) de Michel Foucault como no sea buscar el subsuelo del pensamiento? Con Derrida estuve platicando a solas en la Fondation Maeght de Saint-Paul-de-Vence unos dos años antes de que él falleciera de cáncer. Congreso de filosofía de habla francesa en Niza. Moría en París en 2004. ¿Qué persiguió su *déconstruction*? Alcanzar la unidad original. Las palabras con las que me lo contó fueron: «hay que deconstruir hasta dar con algo que ya no sea deconstruible». No puede dejarse de lado que era judío. El Mesías en su horizonte mental.

Dos veces he tenido la oportunidad de trabajar reposadamente con el judío Emmanuel Lévinas. La primera tuvo lugar en París en el centro de estudios que los jesuitas poseen junto a la parada de metro Sèvres-Babylone. Le acompañaba Jean-Luc Marion, en la época ayudante de cátedra de Lévinas. La segunda vez que traté a este fue en la Université Libre de Bruxelles con ocasión de un congreso de filosofía. A pesar de que considera que la aspiración a la totalidad es una enfermedad, no deja por ello de poner un punto cero (*l'épiphanie du visage d'autrui*) desde el cual organizarlo todo incluida la *dimension du divin*. Sus obras *Totalité et infini* (1961) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) exponen las ideas que me han estimulado.

Ya antes, en el siglo XVII, el francés Descartes persiguió lo último, lo más radical. Pero en vez de dirigirse a lo real buscó lo más cierto; en vez de dejarse fascinar por el objeto, se interroga sobre la manera como el objeto se hace presente en el sujeto. ¿Que el sujeto duda del objeto? Pues el sujeto existe aunque sea como dubitante.

El Génesis con el Absoluto *creando desde nada* proporcionó una respuesta contundente. *Yhwh* o *Elohim* sería el alemán *Grund*, fondo o suelo firme que aguanta; no sería, en cambio, *Vernunft*, inteligencia. La lengua griega se valió del término *arkhé*, principio o explicación radical, que se podría traducir al castellano con el vocablo *desde*, un *desde* no espacial, sino ontológico, un *desde* que pasaría a ser lo diáfano, aquello que lo convierte todo —ser y pensar— en realidad incuestionable, apabullante. El Dios creador del Génesis es la condición incondicionada, aquella realidad merced a la cual todo se produce y todo se conoce, siguiendo al *Phaidros*, o *Fedro*, de Platón:

> Del «principio» se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original.

Yhwh, el *Principio*, es comienzo ontológico del ser y fundamento último del conocimiento. Esto me resultó claro al analizar el *Bere'shith* judío; solo nuevas lecturas posteriores me embarullaron el asunto. Heidegger entre ellos.

El significante *Fundamento* (*Fundamentum* en latín, fundamento o cimiento) también significa base de algo o, igualmente, base del conocimiento que de ello se obtiene. Se trata de una metáfora arquitectural, cuestión de aquello gracias a lo cual algo se sostiene o bien de aquello merced a lo cual se aguanta el conocimiento que, de aquel algo, se ha obtenido.

¿Cuál es el fundamento del ser, el cimiento encima del cual descansan todas las cosas y además todos los conocimientos? Únicamente un fundamento que no requiera fundamento puede basarlo o establecerlo todo. Fundamento metafísico —de lo real o extramental— y fundamento gnoseológico —del conocimiento—. Tanto el ser como la razón precisan de algo que los soporte, sustente o apuntale, a menos de aceptar al *Kháos*, al desorden total o a la absurdidez de todo.

El Maestro Eckhart (1260-1327), en su *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem* comentando el inicio del prólogo de Juan («In principio erat Verbum»), no se sirve de la expresión *Al comienzo*, sino que utiliza *En el principio* porque el vocablo *principio* posee un significado más rico, como he considerado. En esta misma línea entiendo la concepción heideggeriana según la cual *decir* es *desvelar* (*Einführung in die Metaphysik* de 1953). Eckhart en su *Comentario al Evangelio de Juan* («En el principio era el Verbo») sostiene que Dios es primero *conocimiento* y solo después *ser*, puesto que el texto glosado no dice: «En el principio era el Ser».

Dios es *principio* porque explica y no tiene necesidad de ser explicado. Un principio no queda jamás violado por la experiencia y por esto es primero:

> *Bere'shit*. Lo primero o lo fundamental: Dios creó cielos y tierra (Génesis 1, 1).

Aristóteles (384-322 a.C.) se sirvió en *Metafísica* del vocablo griego *arkhé*. *Arkhé* es el principio explicativo del devenir, de lo cambiante. Según Thales de Mileto (siglos VII-VI a.C.): «to d'udor arkhen einai», «el agua es el único arkhé de todas las cosas». La concepción que Aristóteles tuvo de *arkhé* se acerca más al *Bere'shith* del Génesis; consignó en *Metafísica*:

to proton einai hothen e estin e gignetai e gignosketai (libro Delta, 1, 10 13 a).
(Lo común a todos los principios es ser lo primero a partir de lo cual hay ser, devenir y conocimiento.)

Principia essendi y *Principia cognoscendi* medievales.

Transcurridos bastantes años desde estas consideraciones que llevé a cabo durante mis estudios clásicos, incluidos los de la Universidad de Barcelona —en la época, con Franco, estaba prohibido Nietzsche—, abrí seriamente los libros del autor de *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *La gaya ciencia*. Poca cosa tiene que ver esto con el desmelenado *gay power*. Nietzsche me asaltó así:

> El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con su mirada. ¿Adónde se ha ido Dios?, gritó; os lo voy a decir. ¡Lo hemos asesinado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido engullir de un trago el mar entero? [...]
> ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto!

Me quedaba sin razón suprema de la existencia del mundo. Dejaba de funcionar la legitimación radical del Génesis. Aquello de:

> Bere'shit bara Elohim Ha Shamayim Ha Arets

se convertía en cadáver. Ni Dios, ni tampoco La Razón. Dios, Lo Absoluto, ha pasado a mejor vida, ha estirado la pata. Cielos y tierra por consiguiente están de más, están ahí pudiendo no estar. Todo es gratuito.

El comentario de Heidegger a este texto, en *Holzwege* (1949), que leí en francés (*Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962), lo he estimado siempre estricto y, en consecuencia, inexcusable. He aquí un fragmento significativo:

> Si Dieu [...] est mort [...], l'homme ne sait plus à quoi s'en tenir [...]
> Le mot «Dieu est mort» constate qu'un néant commence à s'étendre. Néant veut dire ici: absence d'un monde suprasensible à pouvoir d'obligation. Le nihilisme, «le plus inquiétant de tous les hôtes», est devant la porte.

El nihilismo, derivado de la supresión del *Bere'shith* («lo primero» o «lo fundamentador»), no consiste en fenómeno de decadencia; según Nietzsche el nihilismo constituye la ley de la historia de Occidente. Este filósofo alemán me abandonaba desvalido, me dejó en la estacada. En su curso en la Universi-

dad de Freiburg im Breisgau (1955-1956) Heidegger se interroga de forma contundente: ¿Por qué hay algo en vez de nada? Si hay cosas, ¿cómo es que las hay? *Principium reddendae rationis*: ¿por qué?, ¿a quién?, ¿por parte de quién? He aquí cuestiones salvajemente de tomo y lomo. *Der Satz vom Grund als Grund des Satzes*. ¿Sí?, ¿ *Bere'shith*?

Nihil est sine ratione, sostuvo Leibniz (1646-1716), o dicho positivamente: *Omne ens habet rationem*. ¿Cuál es la razón, o fundamento, de lo que existe? Para mí resultaba manifiesto, indudable: *Elohim*. Pero... Heidegger me desconcierta una vez más en *Der Satz vom Grund* (1957) y en *Vom Wesen des Grundes* (1938): el Ser es por sí mismo razón que fundamenta o sostiene; ahora bien, ¿qué es el Ser?, ¿en qué consiste? El Ser fundamenta en cuanto que no pasa de ser ente. Pero, vamos a ver, el *principio de razón suficiente* ¿en qué se funda él?, ¿en la vulgar presencia del ente, del vulgar estar ahí?

El Ser es fundamento y sostén de todo, pero ¿cuál es su fundamento? ¿No está sucediendo que el Ser, él, carece de fundamento; es decir, que se apoya en el «Sin-fundamento», en el *Ab-Grund*? El abismo ¿lo aguanta todo? Elohim ¿acaba en despeñadero, en sima? En la traducción francesa de *Der Satz vom Grund* sostiene Heidegger:

> Le «parce que» est sans «pourquoi» et il n'a pas de raison, étant lui-même la raison.

El extremo al cual llega este filósofo alemán en su discurso de 1929, *Was ist Metaphysik?*, pronunciado en la Universidad de Freiburg im Breisgau (recogido en *Wegmarken*), se me antoja desolador sufrimiento, acabando con el tranquilizador *Bere'shith*. Escribe, y en parte en latín, según la traducción francesa de la editorial Nathan:

> «Ex nihilo omne ens qua ens fit.» C'est dans le Néant de la réalité humaine [*Dasein*] que l'étant dans son ensemble arrive seulement à soi-même.
>
> («Todo ente se hace de nada en tanto que ente.»)

La Metafísica heideggeriana descubre que la Nada es anterior a la negación a la vez que funda a esta. La Nada se revela en una experiencia fundamental, que él denomina angustia (*Angst*), experiencia que constituye una disposición primordial, originaria, del *Dasein*. La angustia no es el miedo; este es inexorablemente miedo de un ente concreto intramundano, miedo de esto o bien de lo otro. La angustia, por el contrario, ignora de qué se angustia; está en ascuas *de ningún ente* colocándose de tal guisa en presencia de la Nada. Heidegger se atreve con la fórmula:

El ser humano es el lugar (*Platz-halter*) de la Nada.

Y esto se empalma con el interrogante que formuló Leibniz:

¿Por qué hay algo en vez de nada?

Con este mismo enunciado de Leibniz concluye Heidegger su meditación sobre *¿Qué es metafísica*? Los entes quedan revelados en su gratuidad absoluta: son pudiendo no ser. El *Dasein* lo funda todo en la medida en que anda comprometido con la nada, con el abismo del «sin-fundamento», del sin fondo. Adiós *Bere'shit bara Elohim*. *Bereshit*: «lo primero o lo fundamental». ¿*Bere'shith*?: la Nada.

Estudié la *Metafísica* (*Ta metá ta physiká*) de Aristóteles de la mano del profesor Jaume Bofill i Bofill en la Universidad de Barcelona. Cursos del 1953 al 1955. Había sido ordenado yo sacerdote en 1950; a los veintidós años de edad en consecuencia. Recientes eran mis estudios bíblicos en torno al Génesis. La *Metafísica* de Aristóteles me estaba brindando un concepto, el de *arkhé* (*principio*), que me venía de perilla a fin de inteligir toda la fuerza del *Bere'shit* («lo importante», «lo fundamentador»). El libro v de la *Metafísica* es una suerte de diccionario filosófico en el cual se distinguen los diversos usos lingüísticos de algunos términos. Aristóteles comienza la labor con el vocablo *arkhé* («fundamento» o «principio»), el cual no debe confundirse con el significado de *aítion* («causa» de algo), término que analiza en el capítulo segundo del mismo libro v. Según el autor de *Metafísica* lo que tienen en común los diversos significados de *arkhé*, su *koinón*, es ciertamente:

«To proton othen»; ser lo común a todo tipo de principios a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce.

Me cuadró. El *arkhé* era el fundamento de la esencia y del bulto de las cosas, de sus modificaciones y del conocimiento de las mismas. *Bere'shith*, Lo principal y fundamentador: la creación de todo, lo que no es Él, por parte de Elohim. Certeza, seguridad, firmeza. Salvados. En la lectura del texto del Génesis me fié de la fuente Yahvista —por indicación de mi profesor Miquel Balaguer—, que era la obra de un autor judío del reino de Salomón (rey de Israel entre 972 y 932 a.C.).

Pero los escritos de Heidegger me convirtieron en inservibles tanto a Dios como a su acto creador. El *arkhé* se me alteró en instrumento conceptual sugestivo pero baldío, ocioso.

De nuevo Dios a la vista. Leí bastante patrística en Albelda de Iregua (años del 1946 al 1950) valiéndome de las Patrologías latina y griega editadas por el francés Jacques Paul Migne (1800-1875). El Pseudo-Dionisio Aeropagita, del siglo VI, me llamó poderosamente la atención. *Dios*, dejó escrito, *está más allá del ser y de la esencia*. Sintetizó los pensamientos neoplatónicos y cristianos. Esta concepción de lo divino se hallaba cerca de la manera de pensar judía acerca de Dios.

Yahvé fue el Dios nacional de los reinos de Israel y de Judá. Durante el dominio de la dinastía persa de los Aqueménidas (siglo VII a.C.) los sacerdotes judíos prohibieron la pronunciación del nombre divino sustituyéndolo por *Adonai* («Señor mío») y por *ha Sem* («El Nombre»). En la escritura ya consonántica apareció el tetragrama YHWH entre los siglos IX y VI a.C. El tetragrama provenía del verbo semita *hwy* (soplar, apasionarse, hablar, existir o ser, crear).

La traducción al griego de la Torah hebrea a principios del siglo III a.C. en la ciudad de Alejandría bajo el reinado de Ptolomeo II (*Ptolemaios* en griego), *Filadelfo*, epíteto que le viene por haberse casado con su hermana Arsinoé (en lengua griega *adelfos* significó «hermano» y *phileo* quería decir «yo amo»); la traducción al griego de la Torah, decía, vierte el término YHWH con el vocablo *Kyrios*. La Vulgata, o versión al latín de la Biblia entera, hebrea y griega, que debemos a Eusebius Hieronymus (san Jerónimo) traduce YHWH con la palabra *Dominus*. El trabajo lo realizó en Bethleem (Belén) entre los años 390 y 405.

La Biblia hebrea se sirve habitualmente del tetragrama YHWH, el cual aparece ya en el siglo XIII a.C., según atestiguan fuentes extrabíblicas de Oriente Próximo como la estela de Mesha. Los masoretas judíos, entre los siglos V y XI, no introdujeron tampoco vocales en el tetragrama. Dios existe recatado, velado, oculto, encubierto. Su nombre no se podía pronunciar a fin de esquivar idolatrías. ¿Cómo pronunciar solamente consonantes?

> No invocarás el nombre de YHWH, tu Dios, en falso porque YHWH no dejará impune a quien pronuncie su nombre en falso (Éxodo 20, 7).

Los hebreos también utilizaron para designar a la divinidad el viejo nombre semita *el* que se encuentra en las culturas acadia (2450 hasta 2250 a.C.) y cananea, la cual ocupó los territorios de los actuales Israel, Líbano y sur de Siria. Edad del bronce. Ciudades-Estado: Biblos, Jericó, Jerusalén, Lakish, Ugarit, Siquem, Sidón, Tiro... Los cananeos estaban sometidos a influencias de Egipto, de Mesopotamia, de hititas. *El* era el dios del cielo y de la creación

como señalan los poemas hallados durante las excavaciones de Ugarit (en la actual Siria), que pude visitar en compañía de profesores de Historia de la Universidad de Barcelona.

Textos bíblicos en Génesis (31, 13), en Éxodo (15, 11), donde aparece el plural *elim*, en Isaías (40, 18)... En este último texto *El* (en otras copias YHWH) designa al Dios único, exclusivo y exclusivista, de los hebreos; no es ya un dios más:

> ¿Quién mide el soplo de «El», de YHWH?
> [...]
> Los pueblos son nada en su presencia, son nubarrones, carecen de bulto, de peso.
> ¿Dónde encontrarle un parecido a «El»?

El, *Elohim* y *Eloah* funcionan como sinónimos en la Biblia. Es cuestión de nombres genéricos que designan a la divinidad entre los pueblos semitas vecinos de Israel. La forma plural *Elohim* es la más utilizada en la Torah después de *Yhwh*. El término *Eloah* aparece solamente en el libro de Job empezado a redactar en el siglo X a.C. y cuyo redactado definitivo no se termina hasta el siglo III a.C.

El texto traído de Yesha'yahu (Isaías) convierte al dios del pueblo de Israel en único. Pretende ser el verdadero. A pesar de utilizar los términos *El* o *Elohim*, común a las culturas semitas, Isaías le insufla un significado específico. El *Elohim* de Israel no coincide con los Elohim de los otros pueblos. El *Elohim* (plural de *Eleh*, de *El*) de los judíos es el «Perfecto», el «Completo», que por el solo hecho de pronunciarse, de someterse a ser nombrado, se muda en «In-Completo». El *Elohim* israelita al nombrarse queda *ipso facto* limitado; el nombre completa a Elohim pero pagando el precio de la finitud; es decir, dejando de ser Dios. De no nombrarlo, nos quedamos igualmente sin Dios. ¿Se coloca Dios más allá del *Ser* y del *No-Ser*, allende nuestros conceptos antinómicos como «finito-infinito», «imperfecto-perfecto»? El Dios de Israel al crear (*barah*), quedando nombrado, denominado, apellidado, se hace pobre, limitado; los Padres griegos se refirieron a *Kénosis* (vacío, vacuidad; de *Kenós*: vano, sin fundamento, frívolo, fútil). Conocer a Dios consiste en suprimirlo, asesinarlo. Ahora bien, sin palabras no hay Dios *quoad nos*. Trágico o, a lo mejor, significativo. Dios es *mysterion* (secreto, de *myo*: yo cierro).

Ya el *theós* de Aristóteles consistía en *ousía* que se bastaba a sí misma. Este dios no se ocupa de la realidad ni se preocupa por ella; de lo contrario, dependería del mundo. Es, y solo es, *nóesis noéseos*, intelección de la intelección. Autosuficiencia; es *akíneton*, sin cambio, sin alteración. Dios se piensa y se quiere

a sí mismo; no se ocupa más que de sí mismo. El concepto de Encarnación de Dios, específico del cristianismo, es incompatible con la noción de Dios a que llega Aristóteles. Lo mismo hay que subrayar del concepto judío de *Elohim*, un plural mayestático que va acompañado del verbo en singular. El nombre *Elohim* constituye la carátula de Dios en el significado de antifaz, careta y disimulo. También algunos pensadores cristianos como Caius Marius Victorinus (de finales del siglo III), que hizo de puente entre la filosofía clásica y la medieval, y Johannes Eckhart, pensador y místico renano, entendieron a Dios como el «In-inteligible», el «Oculto», el «In-existente». Victorino dijo de Dios que este no era ente (*on*), sino «ante-ente» (*pro-on*) y el Maestro Eckhart dejó escrito:

> Esse non est formaliter in Deo; nihil quod est in Deo habet rationem entis.

Parece como si lo más atinado que podamos predicar de Dios es que este no existe.

Hegel (1770-1831), en cambio, borra a Dios de otra manera: crucificándolo en el tiempo, en el devenir. Escribió en el Prefacio a *Phänomenologie des Geistes* (1807):

> La verdad es el Todo. Pero el Todo se realiza desarrollándose en el tiempo. El «Absoluto» es «resultado»; solo se da al final. Su existencia consiste en «llegar a ser», no en «ser».

Al principio no hay Dios. Este adviene al final de un proceso. Dios se confunde con el devenir de Él Mismo.

¿En qué queda el *Bereshit*, lo Importante, lo Fundamentador? ¿Dios creó libremente cuanto no es Él? La libertad divina ¿es el fundamento? A esto dice Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*:

> El fundamento [...] descansa sobre la libertad en tanto que ésta es origen, fundamento. La libertad pasa a ser el fundamento del fundamento, la razón de la razón. [...]
>
> Ahora bien, precisamente porque la libertad es la base [*Grund*] de todo, la libertad pasa a ser el «abismo» [*Abgrund*] de la realidad humana.

Mi lastimosa peregrinación de años, no ultimada todavía, me condujo de nuevo al Dios bíblico.

El texto de la Torah no es prístino o inicial, sino resultado de sus supeditaciones a las sucesivas culturas del entorno geográfico: Egipto, Asiria, Babilo-

nia, Persia. El concepto de *Elohim* es resultado de tal dependencia. Así tenemos que el faraón Akhenaton o Amenophis IV, esposo de Nefertiti (siglo XIV a.C.), escribió un Himno al «Dios-sol», Atón, en torno a 1350 a.C., himno del que traigo unos pasajes:

> Apareces, perfecto, en el horizonte del cielo,
> Disco vivo que eres hontanar de la vida.
> [...]
> Oh Dios único al que ningún otro se parece.
> Tú has creado a los humanos para ti,
> tú eres su Señor, en tanto que existen,
> tú te cuidas de ellos,
> Señor de la tierra que brillas para ellos.
> Tú habitas mi corazón.

El autor —quien fuera— del salmo 100 de la Biblia había leído sin duda el Himno de Akhenaton. El vocablo *Tehillim* es el título hebreo del libro de los salmos; esta palabra la tradujeron en Alejandría los *Setenta* (siglo III a.C.) al griego con el término *Psalmoi*. El verbo *psallo* significaba: toco las cuerdas de un instrumento musical. El origen de algunos salmos se remonta hasta tiempos del rey David (*Dawid* en hebreo) en el siglo X a.C. aunque la redacción final de los mismos en hebreo consonántico —sin vocales, ya que estas no son introducidas por los masoretas hasta el siglo V después de Cristo—, aunque la redacción definitiva de los salmos, decía, no tenga lugar hasta el siglo IV a.C. El salmo 100 canta de la siguiente guisa:

> Tierra entera
> gritad a favor de Yhwh.
> Servid a Yhwh con alegría.
> Vítores de alegría
> entrad en su presencia.
> Sabed que Yhwh es Dios.
> Él nos hace,
> no nosotros.
> [...]
> Yhwhe es bueno.

La mentalidad mesopotámica impregna igualmente los escritos bíblicos. La epopeya de Gilgamesh —un héroe sumerio— proporciona ideas básicas a

los diversos redactores de la Biblia. Así la idea de que únicamente los dioses son inmortales. El orgullo de Gilgamesh, rey sumerio de Uruk, al creerse inmortal, vuelve a este insoportable a los ojos de los dioses, los cuales le hacen descubrir la atrocidad de la muerte haciendo fallecer a su amigo Enkidu. Hay que resignarse a morir. El Génesis (capítulos II y XVIII) aborda ya el tema de la mortalidad de los humanos, que pasará a ser cuestión recurrente.

Tuve la suerte de conocer las excavaciones de Ugarit, actual Ras Shamra en Siria, con profesores de Historia de la Universidad de Barcelona. El pensamiento de los cananeos se nos ha hecho asequible merced al descubrimiento en 1929 de la biblioteca de Ugarit, civilización que alcanzó su cenit hacia 1500 a.C., época de los patriarcas bíblicos. Su dios principal se llamaba *El*, representado de ordinario como un toro. En la Biblia tenemos a *Elohim*, plural mayestático de *El*. El dios cananeo *Baal* era el dios de las tormentas y de la lluvia; pues bien, el *Yhwh* de Israel según el salmo 68, 5 es:

> El Dios que cabalga las nubes del cielo.
> Yah es su nombre.

La historia del pueblo de Israel (*Yisra'el* en hebreo) puede ordenarse en cinco grandes momentos que visualizo en este esquema:

1) Reino de David y de Salomón.
   Hacia el año 1000 a.C. David se apodera de Jerusalén agrupando las tribus del norte y del sur del territorio de Israel. Su hijo Salomón organizó el reino. Una tierra, un rey, un Templo y un Dios que los acompaña. Comienza a redactarse la literatura bíblica aunque fuera de modo fragmentario. En este momento se escriben los textos, por ejemplo, referentes a los patriarcas.

2) División del Reino en dos: Judá e Israel.
   Salomón fallece en 930 a.C. y el reino se fractura en dos: Judá en el sur con capital en Jerusalén e Israel en el norte con Sichem (Samaría) como capital. Los asirios acaban con el Reino de Israel en 722 a.C. Nabucodonosor II, rey de Babilonia, invadió el Reino de Judá en 587 destruyendo el Templo de Jerusalén que había levantado el rey Salomón.

3) Exilio en Babilonia.
   La *intelligentsia* judía, junto a una multitud, vivió en exilio en Babilonia durante medio siglo habiendo perdido tierra, rey, Templo y por

poco la fe en Yhwh. Profetas como Ezequiel (*Yehezq'el* en hebreo) despertaron la esperanza en futuros mejores.

4) Bajo dominio persa.
El rey persa Ciro II (*Kyros* en griego y *Kurach* en antiguo persa) conquistó Babilonia en 539 a.C. y mató al rey Balthasar. Puso fin al exilio de los judíos, los cuales al regresar a su tierra reconstruyeron el Templo en 515 a.C. Los sacerdotes y escribas recopilaron entonces los diversos escritos religiosos redactados a lo largo de años y años; los ordenaron en cinco tomos dando nacimiento definitivo así a la Torah o Pentateuco. Había regresado a Palestina un total de unos 40.000 judíos.
Vivieron bajo dominio persa.

5) Bajo dominio griego y romano.
Alejandro III el Magno se apoderó de Palestina en el año 333 introduciendo la lengua y la cultura griegas. Antíoco IV, un sucesor de Alejandro, obligó en 167 a.C. a los judíos a que renunciaran a su fe religiosa. Momento este en que se redactó el libro bíblico de los Macabeos, unos judíos que lideraron la rebelión contra Antíoco IV.
Los romanos se instalan en Oriente Próximo en 63 a.C. Herodes I el Magno, un rey súbdito de Roma, reinó sobre el territorio judío entre 40 y 4 a.C. Jesús (Yeshua) nació en Nazareth en el último año de reinado de Herodes; es decir, en 5 a.C.

Para mi impacto emocional y no solo racional, causado por el *Bere'shith*, lo de consideración fue el redactado del Génesis y más extensivamente de la Torah o Pentateuco. ¿Cómo se compuso el texto definitivo, el que nos ha llegado? La palabra hebrea *Torah* significó: instrucción o ley. El vocablo griego *Pentateukhos* es término compuesto de *Penta* (cinco) y de *Teukhos* (volumen).

Cada uno de los cinco libros de la Torah es el resultado de un trabajo complejo que procuró recoger las tradiciones del pueblo israelita. La hipótesis más aceptada en la actualidad es que se partió de cuatro documentos principales escritos en épocas diferentes. Estos son: 1) Documento yahvista, redactado poco después del reino de Salomón (siglo x a.C.). 2) Documento elohísta, nacido en el reino del norte, reino de Israel, hacia 750 a.C.; uno y otro documentos quedan fundidos en torno al año 700 aunque predominando la versión judía, del reino del sur. 3) Documento deuteronomista, iniciado el texto durante el reinado del rey de Judá, Ezequías (*Hizqiyyah* en hebreo), que reinó entre 716 y 688 a.C. 4) Documento sacerdotal, escrito durante el exilio en Babilonia (587-538 a.C.).

La Torah quedó redactada tal como la conocemos actualmente hacia el año 400 a.C. Los dos primeros capítulos del Génesis, entendidos desde la palabra principal *Bereshit*, se escriben durante el exilio en Babilonia. *Yhwh* no crea a partir de nada, sino *separando* como en los relatos míticos de Babilonia y de Egipto.

El sujeto del verbo *barah*, crear, es *Elohim* en el capítulo primero del Génesis y es *Yhwh* en el capítulo segundo. Dios creador («El-que-da-razón») de cielos y de tierra —es decir, de todo— constituye el acto que responde al *Bere'shith*, a lo Principal, a lo Fundamentador. Este es el *Grund* de la realidad toda.

Elohim proviene del nombre divino habitual en las civilizaciones de la región; procede del nombre *El*. Los musulmanes han guardado esta etimología: *Allah* (*al-Ilah*). El nombre de *Yhwh* tiene su origen en Éxodo (3, 14-15) cuando La Voz que oye Moisés le comunica el nombre de Dios. La Biblia vertida al griego en Alejandría —la de los Setenta— traduce *Yhwh* por *Kyrios* (El Señor).

En la cita del Éxodo recién apuntada el nombre de *Yhwh* aparece tres veces: *haya*, pasado; *hové*, presente, y *veyhyeh*, futuro. La palabra *Ehyeh*, ella sola, indica los tres órdenes de la duración. La fórmula *Ehyeh acher Ehyeh*, «Yo soy aquel que ya fue», manifiesta que el pasado no se ha pasado; Él es Presencia. Es, con todo, una Presencia In-presentable. En el mismo libro del Éxodo (33, 18), cuando Dios encarga a Moisés que saque a su pueblo de la esclavitud de Egipto, Moisés le solicita a *Yhwh*:

—Enséñame tu intimidad [*eth Kebodekha*].

No satisfecho con saber su nombre (*Ehyeh*), Moisés solicita a Dios que le haga ver la totalidad de la intimidad divina, su *cabod*, como si Dios no tuviera que preservar su secreto. Dios *Yhwh* le responde:

—Haré pasar todo mi esplendor delante de ti gritando el nombre de «Yhwh» ante ti.

Dios hará pasar su Gloria, pero Moisés no la verá:

—No podrás [*lo tokhal*], Moisés, ver mi Rostro, no. El ser humano [*haadam*] no me puede ver y seguir viviendo.

Dios resulta imposible para el conocimiento del hombre. *Yhwh* constituye un límite infranqueable, un muro que barra el paso al saber humano. El Crea-

dor y Señor del tiempo no puede quedar atrapado por este, y toda definición y toda palabra se inscriben inexorablemente en el decurso temporal: «sujeto-verbo-predicado» o el tiempo de recitar un vocablo. La fórmula *Ehyeh acher Ehyeh* («Soy Aquel que ya ha sido») es una carátula, un disfraz, un disimulo, una excusa. El Infinito no puede quedar limitado por el lenguaje.

Lo fundamentador de todo, su *Bere'shith*, es el acto de creación llevado a término por Dios. Este hace las cosas; nosotros nos ceñimos a conocerlas. Cuando Kant se vale del término *Endlichkeit*, finitud, dice esto mismo: la razón humana no produce cosas; las conoce. «¿Por qué hay algo en vez de nada?», se pregunta Heidegger en *L'être-essentiel d'un fondement ou «raison»* (en *Questions I*, Gallimard, 1968, donde se reproducen en francés cinco cortos trabajos del filósofo alemán). Quiérase o no, el interrogante heideggeriano me condujo a la creación de todo por Dios. La *Thorah* (en Génesis) separa el antes de la indistinción (algo así como el ápeiron de Anaximandro) y el después de las cosas distintas, creadas. Estas, antes, eran exclusivamente posibles; una vez creadas son esto y lo otro, pero lo son todo desde el horizonte de la nihilidad.

Bereschit bara elohim et ha-schamaim ve et ha-haretz (Génesis, 1, 1).

Lo primero y fundamental: Dios creó cielos y tierra (Génesis, 1, 1).

En tan pocas palabras está todo evocado. El primer término es clave: *Bereschit*.

El *bará* («creó») me trajo pronto dificultades conectado a *Elohim* («Los Grandes Señores»; un sujeto que es plural mayestático). ¿Cómo el Uno puede continuar existiendo frente a una alteridad (*cielos* y *tierra*)? El Uno ¿es compatible con lo otro? ¿No acaba Dios confesando su inacabamiento si crea lo distinto a Él? ¿Por ventura Dios se completa con lo creado? Encontré alivio con el concepto mismo de *bará*; con este verbo, Dios crea a partir *de las cosas que no son*, según precisa el libro bíblico de los Macabeos. El ser no comporta *ser siempre*, sino *ser no-nada*. Tuve que moverme dentro del horizonte de la nihilidad si quería salvar a Elohim, a Yahvé.

El pensador alemán Johannes Eckhart me ha ayudado siempre en las cuestiones que tocan a Dios. Las obras completas de este místico condenado por el papa Juan XXII con la Bula *In agro dominico*, de 1329, se hallan en *Die deutschen und lateinischen Werke*, empezadas a publicar en Stuttgart a partir de 1936. En el volumen tercero de las obras completas en latín se encuentra su *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*. Contamos, de esta, con una

magnífica traducción a la lengua catalana de Joan Bellès dentro de la colección Clàssics del Cristianisme de la editorial Proa. Dios, nos dice, no se pierde en las obras creadas ni tan siquiera a través de su *Logos* personalizado. Dios, razón (*Verbum* o *Logos*) de todo, está en la creación como ausente: «tota intus, tota deforis». Si Dios no estuviera en las cosas, dando razón de las mismas, estas permanecerían en la oscuridad del absurdo.

En *Der Satz vom Grund* (1957) Heidegger comenta el «principio de razón suficiente» que Leibniz enuncia así: «Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil». Algún tipo de razón hay en la naturaleza que hace que haya algo en vez de nada. Leibniz formula concisamente el principio de la siguiente manera: «Nihil est sine ratione»; es decir, «todo cuanto existe tiene fundamento» (*Grund*). Aquí aparece mi *Bere'shith*. ¿Cuál es la razón de todo?: *Bará Elohim*. Los entes exigen razón de estar ahí. En el comienzo del Génesis descubro el *Grund*, la *Vernunft*, el *Satz*, el *Grundsatz*.

Heidegger en este libro, con todo, me clavó una espina al distinguir entre *warum* («¿por qué?») y *weil* («porque»). El Principio que lo sostiene todo, realidad y pensar, él, ¿en qué tiene su sostén? Este Principio está desfundamentado. ¿Qué lo aguantaría? Él carece de *warum* siendo simple *weil*. Tal Principio acaba siendo *Ab-grund*, abismo.

¿Cuál es el *Bere'shith* del *Bere'shith*? Tal vez esto dé cuenta de que los humanos comenzaran a multiplicar a Dios recreándolo en ídolos, extremo denunciado en el Deuteronomio (5, 8-9):

> Ni de lo que hay allá arriba en los cielos, ni de lo que hay acá abajo en la tierra, ni tampoco de lo que hay en el agua debajo de la tierra, no te harás ni esculturas ni imágenes de ninguna clase. Y menos todavía te postrarás delante de él ni les darás culto puesto que yo, Yhwh tu Dios, soy un dios celoso.

Pero el Dios bíblico creó con su *Ruah* («soplo violento»); no así los ídolos fabricados por los hombres. Los Setenta tradujeron el término *Ruah* por el vocablo griego *pneuma* y La Vulgata de san Jerónimo lo hizo con la palabra latina *spiritus*. *Ruah* fue: ardor, arranque, voluntad, soplo violento. La *Ruah* divina consistió en formidable fuerza creadora. Así en Génesis (1, 2):

> La tierra era vacío solitario;
> todo negro sobre el abismo.
> El soplo violento [*ruah*] de dios
> engendró movimientos encima de las aguas.

Lo que antes de la *Ruah* era *Kháos*, espacio inmenso y tenebroso, se muda en *kosmos*, orden y compostura gracias a la *Ruah* de Elohim. Pablo de Tarsos en su primera carta a los creyentes de Corinto (*Kórinthos*) se refiere a *kosmos outos* como a la manera de ser del hombre en cuanto existencia histórica. El término ha dado un vuelco semántico. En Kant, *kosmos* será la representación *a priori* de la totalidad de objetos accesibles a un conocimiento finito. La semántica me ha enseñado a progresar con pies de plomo y siempre con el ¡ay! en el corazón. Según Heidegger:

Welt ist nie, sondern weltet.
(«El mundo, cosmos, no *es* jamás; el mundo se mundifica.»)

La lingüística, con todas sus áreas, por poco me abandona en la ignorancia compacta cuando no laboro en matemáticas y en lógica. Y leer el texto del Génesis no es cosa hacedera descubriéndome en las antípodas del lenguaje formal. ¿Cómo me las arreglé durante mucho tiempo? Con una salida airosa: no sabiendo si creía en Dios, me limité a creer en quienes creyeron en Él.

El estorbo mayúsculo en estos asuntos divinos con los que he pretendido dar significado al *Bereshit*, al «Fundamento», lo ha constituido el tiempo, su concepto y, claro está, su bulto. Aquí he topado con el apuro más severo. Pienso «temporalmente» *Aquel que en modo alguno se somete al tiempo*. Una incongruencia inevitable, sin embargo, si pretendo señalar al sostén último de los entes.

Heidegger me advirtió pronto que el *Sein-in-Welt*, que el ser en la temporalidad mundanal, es algo tan primario, tan no derivable, que inexorablemente es previo a la captación que pueda llevar a cabo la conciencia. Hay que comprender el ser, todo lo creado, desde la temporalidad. ¿Cuál es el *Bere'shith* del tiempo? ¿Acaso el tiempo se limita a *estar ahí*?

Nosotros dependemos del tiempo, pero el tiempo ¿no depende igualmente de nosotros? En varias circunstancias he recorrido al libro XI de las *Confesiones* (año 400) de san Agustín para meditar con él en torno al tiempo. Invariablemente me ha sugestionado su visión paradójica de la categoría temporal, la cual es, precisamente, dejando de ser:

Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest (capítulo XVI).
(«Medimos solamente el tiempo que pasa, lo medimos apercibiéndonos de él.»)

Pascal, en cambio, asegura del tiempo, en *Pensées* (1670):

> Le présent n'est jamais notre fin: le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais (172-47).

Para Kant en *Kritik der reinen Vernunft* (1781), en su segunda sección, el tiempo es nada fuera del sujeto cognoscente. Las cosas en cuanto fenómenos u objetos de la intuición sensible se encuentran en el tiempo, el cual es un *a priori* del sujeto cognoscente.

Newton en su gran obra *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) sostuvo que la duración absoluta es un *sensorium Dei*. Dejó escrito:

> El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su propia naturaleza, transcurre uniformemente sin relación a nada exterior a él; se le llama también Duración (vol. 1).

El mundo en la cosmología de Newton, por consiguiente, es infinito en la duración, como igualmente lo es en el espacio; se trata, pues, de un mundo que ya no necesita a Dios.

La concepción de tiempo que posee Hegel, según el Prefacio a su *Phänomenologie des Geistes* (1807), es una concepción tal que suprime a la postre a este, al tiempo. El tiempo es un momento del devenir; carece de consistencia propia. Redactó:

> El Espíritu se halla en el tiempo hasta que ya no lo necesita porque ha llegado a ser Espíritu que se autosabe. Llegado a este punto el Espíritu elimina al tiempo.

Considero, por último, la reflexión de Ilya Prigogine, nacido en Moscú en 1917 aunque residió en Bélgica desde 1927. Premio Nobel de Química en 1977. Lo traté en la Université Libre de Bruxelles durante un congreso de filosofía que abordó el tema de la muerte. Creador de la teoría de las estructuras disipativas. En su obra *From Being to Becoming. Time and Complexity in the Physical Sciences* (1979) sostiene que la termodinámica contemporánea conduce a un mundo abierto. La física clásica fue totalmente racional; actualmente se cuenta con leyes pero también con juegos. El tiempo alterna con el devenir. ¿Cuál? Desde luego será un devenir abierto e irreversible.

Con la noción de tiempo, sin embargo, no tuve suficiente para inteligir el *Bere'shith* de toda realidad. Necesité igualmente la noción de *hombre*, implica-

da como anda dicha noción con la coordenada temporal. Yo, ser humano, necesito fundamento, sostén, apoyo y cimiento. ¿Cuál es?

El texto inicial del Génesis me informa de que el ser humano no se contiene a sí mismo, pero me asegura igualmente que tampoco somos polvo estéril (*epher*), sino humus (*aphar*) que germina. El *hay* (esto o lo otro) resulta enigmático exigiendo fundamentación. Tanto *Ha Shamayim*, los cielos, como *Ha Arets*, la tierra, no se aguantan. ¿Cuál es su *Bere'shith*, su puntal? El análisis de lo humano puede traernos luz. Viví tal pesquisa de la mano de Heidegger.

La presencia del *es gibt*, del *hay* («hay esto o aquello»), no es una presencia absoluta, sino un presentarse con reservas, un presentarse retirándose. El ser humano es el espacio existencial de la presencia disimulada. En *Sein und Zeit* (1927) Heidegger define al *Dasein* (la realidad humana o «Ahí-del-Ser») como el ente que se hace problema de sí mismo. Y la posibilidad es el horizonte permanente de este ente que consiste en *Sein in der Welt*, «en ser en el mundo».

El *ego cogito* cartesiano que se alarga hasta Husserl cae en el subjetivismo y en el idealismo. Esta no es fundamentación que aguante *cielos* y *tierra*. El *Dasein*, en cambio, es más originario que el *ego cogito*. Me resultó útil para caminar. Nuestro *Anfang* (comienzo), no en el significado cronológico sino ontológico, se coloca en el *Barah Elohim* bíblico, que no es tanto el anuncio de un futuro como la invitación a responder al *por qué*. De alguna manera me acercaba a Sartre cuando en *L'être et le néant* (1943) escribe:

> Il y a un Futur parce que le Pour-soi a à être au lieu de l'être tout simplement.

Heidegger en *Sein und Zeit* había afirmado esto mismo. El *Dasein* no es un objeto, sino un ente que se cuestiona, un ente cuyo destino es tener que existir; se trata de un ente abierto. El *Dasein* está volcado a lo que no es él preguntándose: ¿por qué hay cielos y tierra? El *Dasein* es tiempo en vez de estar en el tiempo. ¿*Warum*? ¿Por qué existen seres inacabados? ¿Por qué tenemos que inventarnos, quiérase o no?

La senda que sigue Heidegger se aparta del *Barah Elohim* como respuesta al *Bere'shith*. *Warum* («¿por qué?»), he preguntado como *ánthropos*, y Heidegger me responde con un modesto *weil*, «porque». Todo *está ahí* porque, sencillamente, todo *está ahí*. Sin ton ni son, porque sí, pastosamente, sin derrotero, sin tener pies ni cabeza. Nietzsche (1844-1900) a la vista e inclusive diría que también Montaigne (1533-1592). Con esta perspectiva fallece el *Bereschit* del Génesis. ¿Sensato? A mí me supo a poco, a escaso. Mi alma reclamaba más alimento.

De no contar con *Bereschit* («lo primero y fundamentador»), Heidegger da en el clavo —lo confieso— con su análisis existencial. Con la muerte la realidad humana (*Dasein*) alcanza de lleno su sino, su hado, su sustancialidad. Con el óbito el *Dasein* realiza todas sus posibilidades. El ser humano para Heidegger puede consistir solamente en acabamiento. El *Dasein* no es ni sujeto ni tampoco objeto, sino existencia moribunda.

Saul (hebreo), Paulos (griego), Paulus (latín), de la población de Tarsos en Cilicia; es decir, san Pablo (15-68), en su primera misiva a los fieles de la ciudad de Corinto, redactada en lengua griega como todas las restantes, escribe:

> Hermanos: os aseguro que el tiempo se ha acortado. En adelante, quienes tienen mujer pórtense como si no la tuvieran.
>
> [...] quienes sacan partido de este mundo como si no disfrutaran.
>
> Cierto, porque el modelo de este mundo está para terminar (I Corintios 7, 29-31).

El tiempo se desliza rápido y la muerte se halla cada vez más cerca. Vivir cabe a la inminencia de este acontecimiento inesquivable constituye una liberación. Martin Heidegger leyó este texto paulino entendiéndolo a base de ver en la anticipación de la posibilidad de la muerte el camino de una vida humana auténtica. La realidad humana es *zum-Tode-sein*, «ser-para-la-muerte», posibilidad extrema que le descubre al hombre la autenticidad de su ser. Heidegger no intelige la muerte como dato biológico, sino que la comprende a modo de categoría existencial. Por esto mientras el animal *perece*, únicamente el ser humano *muere*. El hombre muere mientras existe; por tanto, tiene que abandonarse el vocablo *hombre* sustituyéndolo por el de *mortal*. El ser humano es *moriturus*, no *mortalis*. El *Dasein* es un proyecto fáctico y finito.

Somos *Geworfenheit*, seres arrojados al mundo desnudos de procedencia y de destino. ¿Posibilidad suprema? El finamiento. Con tal planteamiento Heidegger se aparta del Génesis puesto que su intelección del fenómeno humano no tolera al *por qué* siendo el hombre un sencillo *porque*. ¿Cómo lo justifica? Si miramos los *entes* despojados del *ser*, cosa fácil puesto que jamás captamos directamente al *ser* en los diversos entes, estos, los entes, se dirigen a ninguna parte como no sea hacia la nada. Extremos considerados en *Was ist Metaphysik?* (lección inaugural pronunciada en 1929 en la Universidad de Freiburg im Breisgau). Del *ser* ¿nada podemos contar? Sí. Algo. El *Dasein* es un ente privilegiado porque está dotado de habla. En él apunta el *ser*, pero se desvela como nada, como nada de entes. El mismo *ser* resulta, así, que es finito o así le parece al *Dasein* cuando pide el sentido del *ser*.

El aserto del Génesis («Bere'shit barah Elohim et ha-schamaim ve et ha-haretz») resulta rotundo, pero ¿es convincente? *Cielos* y *tierra* son entes. ¿En qué consisten estos? Y el *ser* que vertebra a los *entes* ¿qué es él? Aquí se planta el negocio severo, el problema hosco. El *ser* ¿es el fundamento de los *entes*? *Elohim* ¿coincidiría con el *ser*?

El término *fundamento*, o apoyo irrebatible, se desdobla en dos direcciones semánticas: aquello por lo cual alguna cosa se sostiene en el ser —fundamento ontológico— y aquello encima de lo cual puede levantarse un conocimiento —fundamento gnoseológico—. Me pregunto: ¿puede darse un fundamento que a su vez no esté fundado? Tanto el ser como la razón piden seguridad, solidez. Ya Aristóteles en el siglo IV a.C. se refirió a *arkhé*, fundamento o principio. ¿Qué tienen en común todos los *arkhai*? Y se responde en *Ta metá ta physiká* (*Metafísica*) de la siguiente manera:

> Lo que tienen en común todos los fundamentos es ser aquello primero a partir de lo cual hay o bien ser, o bien devenir, o bien conocer.

Sin fundamento, pues, nos quedamos sin cosas, sin procesos y sin verdades. Todo esto son entes. ¿Qué es el ser? ¿Qué es el ente? He aquí el aguijón, o espina o púa, que me ha torturado durante años de entregarme al estudio de la filosofía donde pensaba yo descubrir la luz para el *Bereshit* en que fui formado.

Al escritor francés Paul Valéry (1871-1945) lo degusté a inicios de los años sesenta del siglo pasado. Leí entonces una frase que me alertó:

> Ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide (*Œuvres*, tomo I, Gallimard, 1957).

El lingüista Émile Benveniste, con quien estuve en un congreso de filosofía en la ciudad de Genève, en el cual se abordaba el lenguaje, escribe en *Problèmes de linguistique générale* (1966 y 1974), libro editado en Gallimard:

> [...] ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné [...]
>
> Le grec non seulement possède un verbe «être» —ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue—, mais il a fait de ce verbe des emplois tout à fait singuliers [...] il s'agit bien de données de langue, de syntaxe, de dérivation [...]
>
> [...] c'est dans une situation linguistique ainsi caractérisée qu'a pu naître et se déployer toute la métaphysique grecque de l'«être».

Benveniste ha sido un importante lingüista de la gramática comparada indoeuropea. La pertinente observación de este especialista me ha dejado cada día más perplejo y titubeante. La variedad de lenguas nos coloca en la relatividad más despiadada. Ningún idioma posee la verdad salvo cuando no se habla de nada extramental, caso de las matemáticas y de la lógica.

El propio Heidegger en *Holzwege*, traducido al francés por editorial Gallimard en 1962, afirma:

> La traduction des termes grecs en langue latine n'est nullement un petit événement inoffensif...; est bien une véritable «tra»-duction, un transfert de l'expérience grecque en un autre univers de pensée. La pensée romaine reprend les mots grecs, sans l'expérience originale correspondant à ce qu'ils disent, sans la parole grecque (*Chemins qui ne mènent nulle part*).

Traducción de la Biblia llevada a término en Alejandría, del hebreo al griego, traducción de los Setenta. Traducción del hebreo y del griego al latín, realizada por san Jerónimo, del texto bíblico. ¿Qué tenemos en las manos?

Versión de los filósofos griegos al latín con frecuencia a través del persa y del árabe. ¿Podemos trabajar con seguridad? Las lenguas románicas arrancan del latín. La tergiversación está servida.

Trabajé durante años de la mano de Martin Heidegger, cuyas lecturas de los clásicos griegos me han subyugado aunque sin regalarme mayor fianza ni superior estabilidad. El *Bereschit* de todo ¿lo configura el *ser* y no el *ente*? Resulta que según el filósofo alemán el *ser* trae tormenta y tempestad. *Elohim* ¿acaba en esto?, ¿no va más allá de ser borrasca y tronada?

En su lección inaugural pronunciada en 1929 en la Universidad de Freiburg im Breisgau, *Was ist Metaphysik?*, sostiene que sin duda el *ser* pertenece de suyo al *ente* —a las cosas creadas según la Biblia—, pero al propio tiempo confiesa que jamás descubrimos al *ser* en el interior del *ente*. ¿Acaso el *ser* se esfuma en nada? Heidegger se ciñe a decir que el ser está en camino hacia el lenguaje, pero después de la *Kehre* —viraje decisivo de 1930— afirma que el lenguaje se manifiesta principalmente en la poesía, la cual constituye el lenguaje originario. ¿Solo poéticamente podemos hacernos cargo del versículo primero del Génesis, versículo totalizante?

En la lección inaugural señalada, Heidegger asevera rotundamente: «Ex nihilo fit omne ens qua ens»; de la nada se constituye todo *ente* en cuanto *ente* y no, por cierto, mediante creación. ¿Cómo, pues? Inteligir al *ser* se lleva a cabo desde el horizonte de la nihilidad. Me palpé desolado. Escribe en *Der Satz vom Grund* (1957), traducido por Gallimard con el título *Le principe de raison* (1962):

> Seul l'étant «est»; mais l'«est» lui-même, l'«être» n'est pas.
>
> Être et raison: le Même. Être: l'abîme.

El *ente* es; ahora bien, este *es* el *ser* no lo es. ¿En qué queda el sostén bíblico del mundo? En el mismo libro declara Heidegger que el *ente* se muestra en la luz del *ser*; ahora bien, este se manifiesta ocultándose y esta ocultación constituye precisamente su esencia.

Escribe en la versión francesa:

> Ce qu'on nomme en grec «ta onta», en latin «ens», [...] en allemand «das Seiende» [el ente], a reçu chaque fois sa figure propre, d'une façon décisive, de l'éclairement qui lui est venu de l'être resté en retrait...

Quedé recosido a puñaladas. El puntal de la realidad y del pensar consiste en evasión, en escapada. Dios ¿es fuga y deserción? Ya Hegel entendió al *ser* como banal aparición en los *entes*; espectro, pues, de nada. El *ser* fenece y no va más allá de «ser-para-nosotros» en los *entes*. La nada me está danzando en la panza del *Bere'shith*. Nietzsche en *Götzen-dämmerung* (1889) sostuvo que el concepto de *ser* es la última humareda de una realidad que se volatiliza. Si el concepto de ser es un error, entonces no contamos con *Bere'shith*, con fundamento, y todo se muda en pasatiempo más o menos aburrido, más o menos festivo, más o menos lastimoso.

La angustia existencial —de la cual la angustia psíquica puede ser una concreción— revela a la Nada (en *Was ist Metaphysik?* de 1929). Toda proposición que pretenda enunciar al *ser* se calla ante la angustia existencial. Y de forma apabullante Heidegger escribe en este texto según la traducción francesa:

> Le Néant ne forme pas simplement le concept antithétique de l'«étant», mais l'essence de l'«Être même» comporte dès l'origine le Néant.

Pero ¿y Dios, el puntal y el soporte de cuanto hay y de cuanto se piensa coherentemente; él, qué? Es un ente aunque, esto sí, el más importante. Pero los *entes* se alimentan del *ser* y este es nada. La verdad del *ser* desaparece en el olvido. ¿Quién o qué asesina al *ser* del *ente*? Dios: ¿la realidad irrealizable que necesitamos, que nos hace falta? Incluso los posmodernos de nuestras sociedades andan a la caza de Dios aunque sea corriendo tras de bagatelas.

¿Algún alivio? Lo tuve con *Brief über den Humanismus* (1947), donde Heidegger procura responder a la pregunta que le formuló Beaufret sobre

cómo dar un sentido a la palabra *humanismo* al terminar la Segunda Guerra Mundial. La dignidad del hombre no está en considerarse el *amo del ente*, asegura, sino en convertirse humildemente en *Hirt des Seins* («el pastor del Ser»). Lo nuestro es andar tras el Misterio. En esta línea escribe Heidegger en *Carta sobre el humanismo* (texto bilingüe de la editorial Aubier, 1964, pág. 43) una vez traducido al castellano:

> Si el hombre tiene que llegar un día a la proximidad del Ser, necesita antes aprender a existir dentro de aquella realidad que carece de nombre [*im Namenlosen*].

El *Bere'shith*, el Fundamento de todo, es el Misterio, al cual solo es posible acercarse místicamente una vez ahogados el juicio, la cordura y el seso. Maestro Eckhart a la vista y acompañado de Rilke, de Paul Celan, de Musil, de Derrida y de tantos otros que aman y persiguen ardorosamente un lenguaje que se ha exiliado abandonándonos en la sombra reluciente.

Quién sabe, pero alguno probablemente se mofe de mí si confieso que amo el texto bíblico, no ciertamente como amé a mi madre, pero sí a la manera como me he encariñado con el esbelto campanario barroco de mi pueblo de Alforja o al modo como me embelesan los riscos (*cingles*) rojo y blanco de mi aldea natal cuando el sol los besa antes de irse a dormir.

La razón no me esconde ni las incertidumbres ni tampoco los contratiempos que aprisiona libro tan mayúsculo, compuesto entre el siglo VIII a.C. y el II de nuestra era cristiana; desde el reino de David, en 1000 a.C., hasta finales del reinado del emperador Titus Flavius Domitianus, asesinado en Roma en el año 96. El núcleo duro de la Biblia lo constituyen los cinco primeros rollos, la Torah. Diversas civilizaciones quedan reflejadas en el escrito que abarca por poco mil años.

El vocablo hebreo *Torah* significó: Ley, dirección a seguir. En su día me impresionó el Génesis, primero de los cinco rollos. Y del Génesis, muy pronto me impactó la primera palabra: *Bere'shith*, la cual intenté considerar a la luz de Heidegger, a quien empezaba a estudiar con cierta seriedad.

Reshit fue un sustantivo hebreo que significaba «comienzo», «cabeza». Tal sustantivo precedido de la preposición *be* indicaba que el *reshit*, el origen, lo era como primero, como primordial o fundamentante. *Bere'shith* señaló hacia el principio de todo, allí donde se oculta aquello que responde a los grandes interrogantes antropológicos. Esto da cuenta de que yo relacionara muy pronto el «Be'reshit barah Elohim et ha-schamaim ve et ha-haretz» (Génesis 1, 1) con el *Der Satz vom Grund* (1957) de Martin Heidegger.

El texto bíblico más antiguo está redactado en hebreo consonántico —sin vocales—. En el siglo VI a.C. se realizan traducciones al arameo de algunas partes. En el III a.C. tiene lugar la traducción al griego de los elementos más importantes de la Biblia judía; tuvo lugar en Alejandría. Fue la llamada Biblia de los Setenta. Durante los siglos III y IV los cristianos traducen algunos textos al latín: *Vetus Latina*. En el IV san Jerónimo realiza la versión de toda la Biblia al latín. Después, católicos y protestantes a partir del XVI la traducirán a idiomas inteligibles para los nuevos fieles. A mí me han causado pánico todas las traducciones; de ahí mi esfuerzo por leer hebreo y griego.

Actualmente considero que bien pudiera ser que mi terquedad y mi porfía para conocer el puntal último de los entes y del pensar no sea otra cosa que una actitud pecaminosa que desafía el precepto de YHWH cuando nos conmina así, después de haberle desobedecido (Génesis 2, 17):

> Yhwhé Dios dijo:
>
> —El adam se considera uno de nosotros porque conoce el bien y el mal. No toleraré que eche mano al árbol de la vida, coja de él, coma y viva para siempre.
>
> Yhwé Dios lo expulsó del jardín del Edén para que labrase el suelo de donde lo había sacado (Génesis 3, 22-23).

No tenemos derecho a robar el fuego de los habitantes del Olimpo presididos por Zeus como hizo Prometeo, acción castigada a base de encadenarlo en el Cáucaso, donde un águila le devoraba el hígado constantemente renovado. El hombre quiso saber tanto como Dios y, no contento con esto, además se atrevió a ser propietario del árbol de la vida con ánimo de apoderarse de la inmortalidad.

Tal vez he rehusado la humildad —*procedemos del barro* según Génesis 2, 7— pretendiendo saber más allá de las fronteras humanas. El destino de los hombres está en no saber con seguridad; nuestro sino es la ignorancia fundamental.

Acta est fabula («Se acabó mi pieza teatral»), digo como Octavio Augusto en su lecho de muerte. *Ho bios brakhus*, *he de tekhne makra* («La vida es corta y la labor enorme»), que dejó escrito Hipócrates.

Martin Heidegger (1889-1976)

Todavía me duele (redacto esto en 2012 habiendo nacido en enero de 1928), me duele la herida que el pensamiento heideggeriano ha abierto en mi existencia personal; no ha afectado solo a mi *logos* o *ratio*, igualmente me sangra el *pathos* o *passio*. A lo largo de los cinco años de mi carrera filosófica en la Universidad de Barcelona ningún profesor se refirió a Heidegger salvo un ayudante del catedrático Jaume Bofill que era jesuita. Se llamaba Álvarez Bolado, y en el último curso de estudios superiores una mañana nos habló de este filósofo alemán en el seno de una materia denominada Filosofía de la religión que él impartía.

Finalicé mis estudios, licenciándome, en junio de 1956. Unos días después me dejé caer por la librería Herder, situada en la calle Balmes, con ánimo de adquirir algún libro que abordara temas filosóficos. Con el título de licenciado en el bolsillo era yo, sin embargo, un neófito por los cuatro lados. *Neos*, en griego, significó «nuevo» y *phyo* (de donde *phytos*) quería decir «llego a ser». Había llegado a ser licenciado en filosofía, pero en forma reciente, novedosa, tan acabado de hacer que dominaba muy pocos extremos como no fuera una vulgar acumulación de datos. Y, claro, la filosofía lo es todo menos cantidad.

En un rincón de la Herder había un libro parvo, de tamaño reducido, que estaba allí como si lo hubiesen castigado. Cubierta azulada y con el nombre del autor en rojo resplandeciente. Título en negro. M. Heidegger: *¿Qué es metafísica?* Este era el librito vertido al castellano por Xavier Zubiri. Editorial Alpe de Buenos Aires. Año 1955. Todavía guardo con respeto este ejemplar. Se trata de la traducción de *Was ist Metaphysik?*, una conferencia, o lección inaugural, que Heidegger pronunció en 1929 en la Universidad de Freiburg im Breisgau y que se publicó en el libro *Wegmarken*, que podría traducirse por *Señales de ruta*.

En el verano de 1956 obtuve permiso de mis superiores escolapios para disfrutar de vacaciones en la casa de campo que mis padres poseían en el pueblo de Alforja, Campo de Tarragona. Durante los cinco años de carrera no

disfruté de asueto estival, pues preparaba las asignaturas a las que no me había presentado en la convocatoria de junio ya que impartía cinco horas diarias de clase en el bachillerato, labor que me llevaba la mayor parte del tiempo. Había terminado el curso de 1956 completamente agotado.

La masía de mis progenitores carecía de electricidad; así que leía mi Heidegger al frescor de la mañana cuando los pájaros saludaban el regreso de la luz y su esplendor. Comida sobria pero suculenta recién cosechada en el campo. Me bañaba al mediodía, antes de la comida, en una balsa que había para el riego de la huerta.

> Hay una diferencia ontológica entre el ente en su ser y el ser del ente.

Aquella mañana desayuné *escalivada*, que yo mismo había preparado, con pan tostado y una porción considerable de *llonganissa*. De vez en vez un trago de tinto con el *porró*. Las cuatro páginas introductorias se me antojaron, de tal guisa, más digeribles.

> La metafísica [...] consiste en el misterio del ser [...]
>
> ¡Dios ha muerto! Por lo tanto: ¡Busco a Dios! Este grito es el grito del ser, pero no puede ser percibido sino desde un pensar auténtico que «no comienza sino cuando hayamos conocido que la razón [...] es el más encarnizado enemigo del pensar».

Este texto me dejó perplejo. No atiné a cómo iba a asimilarlo desde mi preparación escolástica. Zubiri había sido sacerdote; aun así, no me fue de gran utilidad el preámbulo. Ni el vino, ni las golondrinas, ni las nubes de algodón, ni los avellanos, ni tampoco los *cingles* con su blanco de esperma y su rojo sanguinolento calmaron el ansia e inclusive zozobra que despertaron las breves palabras introductorias de Xavier Zubiri al texto de Heidegger que me aguardaba después. Espera, en consecuencia, temible y, en algún momento del día, pavorosa. Sucedía esto al presentarse el crepúsculo con chillidos tristes de pájaros nocturnos.

Ahora, no entonces, he caído en la cuenta de que la Nota preliminar es de un tal Alejandro Vallés y no de Zubiri, el cual se limitó a la traducción.

En mañanas sucesivas Heidegger me abofeteó sin clemencia tanto el cerebro como asimismo los riñones:

> La existencia científica: se dirige al ente y nada más. ¿Qué pasa con esta nada? [...]
> La nada no es un ente [...]. Entonces ¿cómo nos es dada la nada? [...]
> La angustia nos hace patente la nada.

A partir de 1956 comenzó a picarme seriamente el discurso de Heidegger, aunque debo confesar que jamás lo he leído sistemáticamente, sino un tanto a salto de mata. Sin embargo, me ha perforado la entraña especialmente después de leer a Nietzsche con asiduidad. La *transmutación de valores* se reduce, a la postre, a la *voluntad de poder*.

Un amigo mío alemán, Jürgen Groth, que vivía en la época a que me refiero en Stuttgart, capital del *Land* Baden Würtemberg, me facilitó la asistencia en esta ciudad a un seminario que abordaba el pensamiento heideggeriano. No puedo precisar el año. Sí recuerdo, en cambio, que era invierno y que había yo comenzando las vacaciones navideñas. Alemán y francés fueron los idiomas del coloquio. Se abordó el concepto de poesía en Hölderlin (1770-1843) según Heidegger. Dicho seminario no hizo más que aguijonearme y despertar más curiosidad, si cabe, por la obra del pensador alemán.

Dos cuestiones me ha abierto el alemán Martin (sin acento en alemán) que están todavía por cerrar: una apunta al lenguaje —¿qué son las palabras?—; la segunda, ligada a esta, explora el Misterio. El tiempo ¿qué disimula?, ¿qué oculta? ¿Nada? ¿En qué consiste tal nada?

Muchas fotos en torno a Martin Heidegger que manejé me hablaban de un paisaje alemán que daba cuenta de este personaje. Una fotografía de Messkirch, de finales del siglo XIX, me realzó la población donde nacía el 26 de septiembre de 1889 el filósofo. Habíame figurado que se trataba de una aldea insignificante; y no era así, puesto que contaba con castillo francamente espacioso y con una más que respetable iglesia que casi parecía catedral. Un puente de piedra unía ambos edificios superando el río que los disociaba. La foto de su mamá, Johanna Kempf, invita a pensar en una aldeana vestida de gala para tomarse la instantánea. De negro riguroso. Su padre, Friedrich, impone con su barba muy cuidada y su penetrante mirada que le atraviesa a uno. Está de pie, erguido, e igualmente vestido de negro, según deduzco a pesar de que no existía todavía la fotografía en color. Su papá falleció en 1924. Familia católica tradicional. El padre, maestro tonelero, era además el sacristán de la iglesia. Su madre murió en marzo de 1927.

He leído tarde la correspondencia entre Martin Heidegger y Karl Jaspers. En castellano no apareció hasta 2003; en alemán fue en 1990. Creo que la consideré por primera vez en 2003. Martin envía a Jaspers una misiva desde Marburg, de cuya universidad era profesor, en la que se refiere a su mamá en estos términos:

> Mi madre tuvo que operarse de cáncer intestinal y desde entonces está postrada; no hay ninguna esperanza. Usted se dará cuenta bastante bien de que soy para ella una penosa preocupación que le hace la muerte más lamentable.
>
> La última hora que pasé junto a mi madre fue un fragmento de «filosofía práctica» que llevaré siempre conmigo.

Esta carta es del 1 de marzo de 1927. Alude a una de las visitas que Martin realizaba periódicamente a casa de su mamá. En cambio, en la misiva que manda a Jaspers desde la cabaña Todtnauberg ya se refiere al fallecimiento de mamá así:

> El semestre de verano, que comenzó con la muerte de mi madre, no fue nada fácil. Pero en mi última visita pude despedirme de modo muy sereno de ella. Sin embargo, su exceso de bondad no me ha hecho la separación más fácil.

Este texto está fechado el 27 de septiembre de 1927. Heidegger iba apartándose de la fe católica de sus progenitores. A mamá le dolía.

Pronto descubrí coincidencias entre la biografía de Martin y la mía. También yo soy de pueblo que tiene, o tuvo, castillo, y disfruta de una iglesia cuyo campanario barroco se lleva mi cariño. Mi padre falleció en 1977 en Sant Pere de Ribes —Hospital-residencia de los padres camilos—; estando solos él y yo, de noche, asistí a su agonía. Se dispararon, cuando me palpé solo, los interrogantes graves, aquellos que quedan inexorablemente sin respuesta.

Heidegger fue varón de su tierra, de su Schwarzwald (Selva Negra). Cuatro o cinco veces he respirado, he olido, tan considerable macizo de 170 kilómetros de largo por 60 de ancho. Afluentes del Rin y del Danubio atraviesan el espacio. Coníferas gigantes y prados verdes. Un verano encontrándome de vacaciones en el lago Titisee decidí acercarme a la cabaña que Martin se había construido, llamada Todtnauberg, donde redactó nada menos que *Sein und Zeit* (1927). Me desplazaba en automóvil. La casa forestal estaba bien situada, al abrigo de los vientos del norte, con prados a la vista y cercana a un manantial. El techo inclinado se prolongaba hacia tierra a fin de proteger las paredes de las furiosas tempestades de invierno. Este paisaje le hacía sentir en su casa, en su Schwaben (Suabia); allí moraban su árbol de la vida y su árbol de la muerte, los cuales se hablaban entre sí con la lengua materna. No me atreví a aproximarme demasiado. Y si él hubiera estado ¿qué decirle? El recelo me tuvo agarrotado. No lo he intentado una segunda vez ni después de su fallecimiento.

Le escribe a Karl Jaspers el 24 de julio de 1925:

> Marcharé a la cabaña pues me alegra el aire recio de las montañas. La ropa delicada, que se usa en ciudad, a la larga le arruina a uno. Ocho días de trabajo de leñador y luego de nuevo a escribir.

Mi amiga alemana Marianne Guth poseía una espaciosa y bella casa de campo en la Baja Baviera a unos 20 kilómetros de Landshut. Lehen. Viviendo ella y su esposo en München —Munich para los univitelinos Zapatero-Rajoy—, nos dejó la mansión, a mi hermana Maria y a mí, y en ella me encerré durante los veranos de seis años consecutivos. En aquella época las vacaciones estivales universitarias se estiraban por espacio de tres meses. Allí redacté buena parte de mis libros rodeado de abetos, de campos de lúpulo y de ciervos en estado salvaje. Esta circunstancia me ha arrimado más a Heidegger. Este le cuenta a Jaspers en misiva del 24 de abril de 1926:

> Es ya noche profunda, la tormenta barre las cumbres, crujen las vigas de la cabaña, la vida se presenta ante el alma pura, simple y grande.

Un mes de agosto, algo parecido nos sucedió en la *Landhaus* de Marianne e igualmente en espesa oscuridad.

Y todavía Martin a Karl Jaspers en escrito del 4 de octubre de 1926:

> Aquí arriba hemos tenido unas semanas fantásticas, casi no ha habido un día malo. El trabajo de leñador, los campesinos con los que he hecho amistad y el aire limpio de estos cerros te conservan sano.

Yo no corté leña; estaba ya preparada. Pero sí iba a cargarla, pues cocina y calefacción funcionaban con ella. Mi ejercicio físico se limitó a coger cerezas, peras y manzanas, moras, grosellas, frambuesas y fresas salvajes, frutos con los que mi hermana preparaba mermeladas para llevarnos a Barcelona. Nos relacionamos también con la familia de la masía cercana; tan solo unos cien metros alejaban entre sí a ambas viviendas campestres. Estos vecinos tenían tierras, bosques y vaquería.

En carta de 18 de junio de 1924 comunicaba a Jaspers desde Marburg, de cuya universidad era profesor y ciudad famosa por su Escuela neokantiana con pensadores como Cassirer, Cohen y Natorp:

> En la universidad no pasa nada, se dormita, la media es de lo más mediocre, ninguna motivación, ningún estímulo. La única excepción: el teólogo Bultmann, con el que me encuentro cada semana, el cual no está, en absoluto, enmohecido.

De Rudolf Bultmann (1884-1976) leí dos obras que me han hecho tambalear: *Neues Testament und Mythologie* (1941) y *Theologie des Neuen Testaments* (1953). Mi fe religiosa infantil, que perduró hasta algo más allá de 1960, se hundió con los estudios del teólogo protestante Bultmann. Fue cuestión entonces de edificar una fe adulta, la cual más tarde ha vacilado igualmente.

Una incógnita de la biografía de Heidegger me ha importunado invariablemente: ¿cómo transita de su fe católica familiar, que se tradujo inclusive en su decisión de hacerse jesuita aunque sin superar el noviciado, hasta su maduración por lo menos agnóstica? ¿De qué forma pasa de sus estudios teológicos en Konstanz y en Freiburg in Breisgau (1913-1916) a la más que seria duda religiosa? Si hay Dios, ¿qué significa este *hay*? Para la experiencia contamos con verdades; para el espíritu hay valores. La biografía de Heidegger escrita por Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (1994), no ha disipado mis hesitaciones y puntos opacos.

En 1916 pasó a ser ayudante de cátedra de Edmund Husserl, quien profesaba ya en la Universidad de Freiburg. Personalmente, llegué a la fenomenología de la mano del lógico polaco Bochenski —un dominico—, a quien traté por primera vez en 1975 en la ciudad suiza de Fribourg, en cuya universidad se había celebrado un coloquio sobre fenomenología. Asistió también la polaca Tymieniecka, fenomenóloga formada con Ingarden; con la polaca trabajé en más de un simposio internacional. Mientras Heidegger abandonó la fenomenología de la conciencia, yo no he atinado cómo desprenderme de ella.

La influencia del pensamiento filosófico heideggeriano ha penetrado en la misma teología; así lo he podido comprobar en las tres ocasiones en que he tratado personalmente al teólogo jesuita Karl Rahner, discípulo directo de Heidegger. Fue en la Universidad de Barcelona, en la Casa de Estudis que los jesuitas poseían en Sant Cugat del Vallés y en Innsbruck poco antes de que aquel falleciera (1984). En el libro *Sentido teológico de la muerte*, que aquí tradujo Herder, queda manifiesto dicho influjo.

Profesor universitario serio y entregado, Heidegger analizó la docencia que se realizaba y practicó la investigación. Entre 1917 y 1927 no publicó nada; se centró en impartir sus cursos y en estudiar y reflexionar seriamente. Disfrutó filosofando con Karl Jaspers; así lo reconoce este en carta que le envía el 6 de septiembre de 1922 desde Heidelberg:

> Sería agradable que por una vez dispusiéramos de algunas horas, durante unos cuantos días, dedicadas a filosofar.

En la primavera de 1927 aparece *Sein und Zeit*, resultado de una larga e intensa meditación. Dos años más tarde, la editorial Cohen de Bonn le publica *Kant und das Problem der Metaphysik*, donde subraya que la *Kritik der reinen Vernunft* no hace más que dar primacía al conocimiento ontológico sobre el óntico. El conocimiento por tanto está sometido a la finitud; el conocimiento objetivo resulta imposible.

Profesor universitario de filosofía sin duda competente. Le confiesa a Jaspers en misiva del 25 de junio de 1921:

> Leo casi exclusivamente en griego.

No se está, desde su autoexigencia, de criticar a los colegas universitarios. A Jaspers desde la Universidad de Freiburg im Breisgau (10 de noviembre de 1928):

> La Facultad de Filosofía ha empeorado notablemente. Quizá sea así en todas partes. Lo nuevo es, sin embargo, que ya no me escondo en mi forma de filosofar.

Juzga de la siguiente guisa a profesores que llegan nuevos a Heidelberg (24 de mayo de 1930):

> Hemos acabado rindiéndonos a personas que venían aquí llamadas por su mediocridad.

Situación pareja viví en la universidad española a la que pude conocer en congresos y seminarios nacionales, así como interviniendo en tribunales de oposiciones.

Con sus alumnos se mostró duro. Una vez más en carta a Karl Jaspers (14 de julio de 1923):

> Toda la semana están bajo presión; algunos no lo aguantan [...]. No les permito ninguna indolencia, ninguna superficialidad, ningún hablar por hablar, ninguna frase grandilocuente [...]
>
> No permito ocurrencias ni juegos dialécticos.

Yo me he comportado así con los alumnos más valiosos; en cambio, con los impreparados, con la mayoría, me contentaba con un mínimo. La universidad española estaba llenándose de incapaces y de incultos. Dejé que el río social se llevara tanta porquería. Allá ellos. Solo a poquísimos me llevaba a

congresos internacionales, urgiéndoles a que presentaran comunicaciones en la lengua del país, escritos que yo revisaba. Paralelamente organicé seminarios que duraban un curso, sábados por la mañana, fuera del edificio universitario y sin consecuencias en las calificaciones académicas. La asistencia era en torno a unos diez. Ya que no podemos salvar a todos, pongamos a salvo al grupo reducido de los selectos. Los tales pueden convertirse después en levadura intelectual. En esto habíame inspirado en Martin Heidegger aunque sin apercibirme de ello.

El dictamen que pronuncia de alumnas y de alumnos universitarios resulta severo. En carta desde Freiburg a Karl Jaspers el 22 de enero de 1921:

> Mi opinión de los estudiantes de hoy, ha perdido todo optimismo: incluso los mejores son o espíritus fanáticos [...] o caen en una ansia enfermiza de lecturas y en un saberlo todo sin saber nada bien.

El libro de Víctor Farías que hojeé en francés *Heidegger et le nazisme* (1987) me cayó pronto de las manos porque dudé seriamente de que el autor hubiera entendido el contenido de las obras heideggerianas. Buscaba llamar la atención y lo consiguió porque sumaban, a su favor, aquellos que tampoco habían penetrado en el enrevesado, y en ocasiones abstruso, texto heideggeriano. Ahora bien, esto no quita que Heidegger aceptó, no sin vacilaciones, el rectorado de la Universidad de Freiburg im Breisgau el 21 de abril de 1933 cuando Hitler había ya subido al poder, hecho que había sucedido el 30 de enero del mismo año. El 1 de mayo de 1933 pasa a ser miembro del NSDAP (partido nazi) y el 27 de mayo de dicho año pronuncia el discurso del rectorado (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*). El rectorado de Heidegger, sin embargo, apenas duró diez meses, e igualmente su adhesión al partido nazi; no obstante, estimo que su simpatía por el nazismo fue sincera. Cierro el tema con algunas citas del libro que publica la correspondencia entre Heidegger y Jaspers (este segundo, por cierto, casado con una judía).

Ha dejado escrito Karl:

> A finales de marzo de 1933 Heidegger nos hizo una visita de cierta duración por última vez [...]
>
> Me regaló un disco de música gregoriana que escuchamos juntos [...]. Respecto del rápido desarrollo de la realidad nacionalsocialista dijo: «Uno tiene que integrarse».

El mismo Jaspers deja consignado:

En mayo de 1933 estuvo una vez más en casa, por poco tiempo y por última vez [...]

Le dije: «¿Cómo puede un hombre tan inculto como Hitler gobernar Alemania?». Me respondió: «La cultura es totalmente indiferente. ¡Mire solo sus maravillosas manos!».

No puedo negarme a unas últimas citas, las cuales no comento, que pertenecen ya a la posguerra mundial.

Desde la ciudad suiza de Basel (Basilea para los tontainas), el 19 de marzo de 1950 Karl Jaspers expide una carta a Heidegger en la cual le confiesa con sinceridad:

Me perdonará si le digo que a veces pensé que usted se comportó con relación a los fenómenos nacionalsocialistas como un niño que sueña, que no sabe lo que hace, que se enrola ciegamente y sin pensarlo en una empresa muy distinta de lo que es en realidad.

Le responde Heidegger desde Freiburg im Breisgau el 8 de abril de 1950 en estos términos:

Usted ha acertado completamente con la imagen del niño que sueña [...]. Me vi solemnemente empujado [...] al rectorado. Hasta el día mismo de la elección [...] declaré al rector cesante Vom Möllendorff [...] que ni quería ni podía aceptar el cargo [...]

Incluso cuando ya había dicho «sí», no vi más allá de la universidad [...]

Solo después de la Navidad de 1933 comencé a ver con más claridad, de manera que en febrero, como protesta, abandoné mi cargo y me negué a tomar parte en la ceremonia de traspaso del rectorado a mi sucesor [...]

Lo que ahora digo no puede disculpar nada [...]

Nuestros dos hijos no pertenecían, ninguno de ellos, a las Juventudes Hitlerianas [...]

En el semestre de verano de 1937 lo sabía con «toda claridad». Di entonces un seminario acerca de Nietzsche sobre «Ser y apariencia».

El 23 de febrero de 1963, Karl Jaspers cumplió ochenta años y Heidegger le despachó una felicitación de la que extraigo:

Su pensar ha levantado una morada para la reflexión [...]
Vive desde el silencio para ella [...]
Construye cada hora en lejana proximidad a lo inicial [...]
Desde el recuerdo de los años veinte en este siglo delirante. Martin Heidegger

Y para terminar este asunto, en el que no puedo entrar por ignorancia, dos telegramas. Fallecido Jaspers en 1969, Heidegger envía este telegrama a la judía Gertrud, viuda de Jaspers:

> Con respeto y dolor en el recuerdo de años lejanos (2 de marzo de 1969).

Al que responde Gertrud (2 de marzo de 1969) con este otro telegrama:

> Pensando también en aquellos lejanos años, se lo agradezco. Gertrud Jaspers.

Ni soy ni jamás he pretendido pasar por un especialista de los textos heideggerianos. Me limito a reconocer que dichos escritos me han impactado dada mi formación inicialmente cristiano-escolástica. No lo he leído todo. Mi primer intento de leer *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) en la edición alemana de Niemeyer (1927) constituyó un fiasco rotundo. Tentado estuve de abandonar para siempre a este filósofo. Pero volví a la carga un par de años más tarde, sirviéndome, esta vez, de la traducción al castellano que llevó a término el asturiano —exiliado a México en 1939— José Gaos. Esta versión vio la luz en 1951. Sufrí muchísimo con un castellano que se me antojó «no-castellano». No finalicé la lectura. Me autoacusé de tocho y de estulto; durante meses había sudado sangre. Hallándome en París y en la librería Gallimard del boulevard Raspail decidí comprar *L'être et le temps*, traducción al francés realizada por A. Waelhens y R. Boehm en 1964. Las cosas se volvieron más llevaderas. Comenzaba a entender. ¿Por qué tanta insistencia en inteligir *Sein und Zeit*? Porque acabé convencido de que se trataba de la obra que establecía la meta y los límites del pensamiento posterior heideggeriano. Los trabajos que le han seguido han buscado un lenguaje más allá de la metafísica y, de alguna forma, acaban lo que quedó en el aire en *Ser y tiempo*. Este libro fue el resultado de un esfuerzo personal y solitario redactado al margen del pensamiento fenomenológico de Husserl. La cuestión que organiza todo el libro de 1927 es en palabras del mismo Heidegger: «die Frage nach dem Sinn von Sein» (pág. 13 de *Sein und Zeit*), «¿cuál es el sentido del ser?». Ya no se puede salir de este espacio cuestionador.

Seguí leyendo los textos de Heidegger vertidos a la lengua francesa, en la cual me sentía más cómodo. Ha habido una excepción y fue con la publicación en catalán de *Fites* (1989), que reúne cinco trabajos del filósofo alemán. Quiero subrayar el esfuerzo llevado a cabo por el profesor Pere Lluís Font, colega mío en la Universidad Autónoma de Barcelona, como director de la Col·lecció Textos filosòfics para tirar adelante, con gran ambición, tan ardua

obra y a la par tan indispensable para la cultura catalana. Tal como se ha trabajado en la Fundació Bernat Metge. Manuel Carbonell Florenza es el traductor y el editor de *Fites*. Hay que darle las gracias.

De entrada lo que me ha sorprendido en los libros de Heidegger es su lenguaje y su meditación en torno al lenguaje. De ordinario al abordar las palabras damos por supuesto que estas hablan de la realidad o en todo caso —matemáticos y lógicos— que se refieren al bien hablar, al hablar sin contradicciones. Mi filósofo alemán se comporta diferentemente.

Sus escritos resultan ininteligibles a quien desconoce el griego y el alemán. En la terminología, usa la lengua griega clásica, la de la metafísica, y como puede, el alemán a fin de referirse nada menos que a lo inefable, a aquello que no es *effabibis* (*fari* fue «hablar»), sino *inneffabilis*. El *Dasein* (la realidad humana) es el único hablante, y ¿qué cuenta?, que él es mortal. Las cosas no se nos presentan, sino que nuestra presencia lingüística les proporciona presencia.

La gramática es la palabra *en torno a* la palabra mientras la etimología es la palabra *en* la palabra; la primera intenta abrazar una exterioridad imposible; la segunda, la etimología, procura pasar de la palabra hablada a la palabra hablante. Gramática y etimología, ambas, tienden a desprenderse de la palabra que auscultan.

El mundo, las cosas, son mediante la palabra: *Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge* («Las cosas llegan a ser lo que son en el seno de la palabra, en el elemento de la lengua»).

Una lengua es un ente que ha quedado desestabilizado en sus declinaciones nominales y en sus conjugaciones verbales. El infinitivo de los verbos salva como puede la inestabilidad de estos, inestabilidad que consiste en no fabricar nada más que apariencias, que pasatiempos. En cambio, el designio del *Dasein* (*Aquí-del-ser* o *Realidad humana*) no es otro que la *aletheia* o dejarlo todo desnudo y en sus puras carnes. El verbo griego *lanthano* fue «permanecer escondido»; la *a* privativa hace que lo escondido se manifieste. La verdad es esto: mostración, revelación.

Hablar (*Rede* en Heidegger) lo lleva a cabo el *Dasein* no porque contemos con interioridad y exterioridad, sino porque lo propio del *Dasein* es ser apertura. Pensar (*Denken* heideggeriano) cuando no es charlatanería consiste en recordar, en hacer memoria de un inicio inmaculado, el cual no es otro que el Ser en cuanto impensado y que no tolera quedar atrapado u objetivado en conceptos. *Denken* acaba, pues, en escucha, llena de pudor y de recato —sin cálculos—, de la reserva y de la discreción del Ser.

Para experimentar el lenguaje es preciso colocar entre paréntesis (*epokhé* griega) al sujeto hablante porque, según Heidegger, hablar es escuchar. *Das*

Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens («La esencia del lenguaje es el lenguaje de la esencia»). El lenguaje habla solo, sin hablantes: *die Sprache spricht*. Decir es escuchar, dejar aparecer. El lenguaje con anterioridad a nombrar consiste en mostración; ¿qué deja al descubierto? Que lo último, lo primordial, no es otra cosa que «ocultar-manifestar». El ser se retira en la medida en que se muestra en el ente... La primera señal de la reserva del «ser» es, nada menos, que *aletheia* en el «ente». Este último par de enunciados de *Holzwege* (1946), de Heidegger, me turbaron en su día y siguen erizándome todavía el alma. El análisis filosófico que Martin lleva a cabo sobre el lenguaje (*Rede* y *Sprache*) abre la puerta al Misterio. Indiscutiblemente, por lo menos dentro del enfoque heideggeriano del lenguaje. ¿Por qué los «vocablos-clave» (*logos, alétheia, physis*...) son equívocos? Sencillamente porque el *eon*, o tiempo modal, padece ambigüedad. Al fin y al cabo, si el lenguaje consiste en *A-létheia* se debe a que antes hay *Lethe*, ocultamiento.

Todo este discurso, pensará alguien, no interesa a nadie. Estoy de acuerdo porque los asnos suman mayoría apabullante. Pero yo coincido con los griegos en inteligir al ser humano a manera de *zoon logon ekhon*, como un ser vivo que se distingue por la palabra.

¿Quién habla este lenguaje previo a toda nominación? El poeta. Poetas, como igualmente primeros pensadores griegos, se refieren a la memoria de las palabras del origen, de la ascendencia, del abolengo óntico. A Hölderlin, Rilke, Anaximandro, Parménides, Heráclito, es preciso entenderlos desde tal perspectiva. Poesía y pensamiento de los comienzos se pertenecen mutuamente. El *logos* en el lenguaje poético no hace más que «hacer-ver». La poesía es la anamnesis (recuerdo) del receso del ser. Así la poesía de Juan de Yepes (san Juan de la Cruz) en la *Noche oscura*. Siglo XVI castellano.

En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.
[...]
Quedeme y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Idéntica intensidad descubro en el catalán Ramon Llull (1233-1316), concretamente en *Blanquerna* (1283), donde se contiene el *Llibre d'Amic i Amat*, una maravilla mística. He aquí dos estrofas traducidas del catalán al castellano por BAC (1948):

25. Preguntaron al Amigo:
—¿Adónde vas?
Y respondió:
—Vengo de mi amado.
—¿De dónde vienes?
—Voy a mi amado.
—¿Cuándo volverás?
—Me estaré con mi Amado.
—¿Qué tiempo estarás con tu Amado?
—Todo el tiempo que serán en él mis pensamientos.

26. Cantaban los pájaros la alba, y
despertose el Amigo, que es alba; y
los pájaros acabaron su canto, y el
amigo murió en la alba por su Amado.

El *Dichtung* (*poesía*) heideggeriano envía a la tonalidad existencial «angustia-serenidad», para la cual el ente reside en el «no-ente». El arte vive de esta terrible contradicción. La presencia del *ser* en el lenguaje se manifiesta particularmente en el habla originaria que es la poesía. ¿Y en qué consiste el ser mostrado por el lenguaje poético? El ser está inesquivablemente en deuda existiendo en falta óntica aunque no reduciéndose a esta. Por tal motivo, el ser se entrega ocultándose.

Humanismo, arte y técnica se concentran en la coincidencia originaria de la poesía donde habitan la simplicidad y la paciencia originales. Heidegger piensa lo impensado, y en este impensado el ser se abraza a la nada. El pensador alemán camina hacia el espacio anterior a la metafísica occidental. ¿Cómo contar este espacio no conceptualizado todavía? O palabras poéticas o bien el *Suicidio de Lucrecia* (*Selbstmord der Lucretia* de Lucas Cranach el Viejo), que da a entender que la imposibilidad resulta imposible.

No me han faltado momentos en los que me he encerrado en la música, en la pintura, en la poesía, en la escultura. Aquí habita también el *logos*, pero es cuestión del *logos* anterior a Heráclito y a Parménides. En Platón el *logos* consiste ya en diálogo, en argumentación; *logos* no es *mythos*. Para Aristóteles, *logos* señala al ámbito de la no-contradicción. Lo siento —tengo que confe-

sarlo—, pero yo no sé vivir si abandono al *logos* platónico-aristotélico. Dos lenguajes: el funcional, serio, y el emocional, deleitable. No soy místico. ¿De cuál de los dos me fío? Del primero, del lenguaje que pretende argüir y estar a razones. Del segundo me sirvo cara a la consolación. Con todo, debo declarar que la apertura del lenguaje heideggeriano a lo inefable permite eludir la desesperanza dejando abierta la posibilidad de Lo Misterioso. ¿Me confortaré?

Particularmente, ingresé de modo grave en el tema del *mysterion* (del verbo *myo*, «yo cierro») de la mano del *apóstolos* Paulos de Tarsos (san Pablo), concretamente con su carta a los *santos*, o separados del conjunto de ciudadanos, de la ciudad griega portuaria de Kórinthos donde había residido desde el invierno del año 49 hasta el verano de 51. Encontrándose en la población de Éphesos envía una misiva a los santos de Kórinthos en 55 en su griego de la *Koiné*. La leí estudiando el Nuevo Testamento en Albelda de Iregua, a tocar de Logroño, donde los escolapios disponían de un centro de estudios superiores. Corría el año 1949.

> Llegué, hermanos, a vuestra ciudad a fin de anunciaros el misterio de Dios sin ostentación de elocuencia o de saber.
>
> Decidí ignorarlo todo con vosotros excepto a Jesús, el Cristo, y la crucifixión de este [...]
>
> Mi demostración consistía en aliento y fuerza para que no os basarais en el saber humano, sino en el poder violento de Dios (I Corintios 2, 1-5).

La resurrección del crucificado no es un dato histórico, es algo misterioso. Al Misterio no se le conoce puesto que no se deja jamás abordar totalmente por el pensamiento. ¿Por ventura el amor? Al final de mis estudios universitarios me entusiasmó Juan de Fidanza, o sea san Buenaventura, con su *Itinerarium mentis in Deum* (1259); precisamente me inflamó su cardíaca y su falta de lógica. Avanzo escindido entre *ratio* y *passio*. A veces señorea una y en otros momentos impera la otra.

En mí, la razón no dejó, no obstante, al Misterio en paz. Me rebota instintivamente cuanto se escapa del todo al discurso. Sucedió hacia 1954 cuando alguien —¿el escolapio Josep Liñán?— me dejó *Être et avoir* (1935) del francés Gabriel Marcel (1889-1973); este texto puso luz en el término *misterio*, luz filosófica, y me reorientó al distinguir entre *problema* y *misterio*:

> Un problema es algo que encuentro, que hallo entero ante mí [...]. Un misterio es algo en lo que yo mismo estoy «engagé» —comprometido (*Être et avoir*, pág. 169)

No me interesó, en cambio, la distinción que el también francés Maurice Blondel (1861-1949) estableció en su libro *La philosophie et l'esprit chrétien* (reeditado en 1950 por PUF) entre enigma y misterio. Fue el profesor Jaume Bofill de la Universidad de Barcelona quien habíame sugerido esta lectura en 1954.

El texto de Pablo en la Primera carta a los Corintios (1, 18-31; 2, 1-16) continuó martilleándome mucho antes de reflexionar la obra heideggeriana:

> El lenguaje de la cruz es locura (*moira*) [...]
>
> Que aquel entre vosotros que parece sabio se vuelva loco a fin de ser sabio, puesto que la locura de Dios es más sabia que los hombres.

El salmo bíblico 104 —uno de los *Tehillim* judíos redactados y retocados a lo largo de siglos e iniciados hacia 1000 a.C.— habla de la voz de Yahvé, quien a gritos quiere asustar al *tehom*, al Gran Abismo, demostrando de tal guisa que Él es el *Yahvé seba'ot* —el *Dios de los ejércitos superiores*— que controla su creación. Pero el Abismo, el *Tehom*, la Oscuridad, existe y el mismo Eterno tiene que hacerle frente. Misterioso asunto.

La manera judía de interpretar el texto sagrado evidencia ya la imposibilidad de la total clarividencia. El lector no cuenta con un sentido único y definitivo. Delante de lo sagrado no contamos con lo explícito, un explícito que permitiría renovar los sentidos de la lectura. Ante lo divino no es cuestión de explicar, sino de complicar, de mostrar la opacidad de aquello que pasa a ser Misterio. El psiquiatra Carl Gustav Jung (1875-1961) se refiere al largo camino que se dirige a un Dios desconocido atravesando secuencias más desconocidas todavía.

¿El mejor artista? Aquel que procura ver lo desconocido sin conseguirlo jamás. Un cuadro, de Matisse por ejemplo, no es un objeto de placer estético, sino la ocasión de una seria aventura espiritual. A la poesía le sucede lo propio: es un juego entre presencia y ausencia. Así lo expresa Charles Baudelaire (1821-1867) en *Les Fleurs du mal* (1857):

> L'Imagination qui dresse son orgie
> Ne trouve qu'un récif aux clartés du matin.

La Rochefoucauld (1613-1680) en esta dirección dejó escrito:

> Ni le soleil ni la mort se peuvent regarder fixement.

Esto lo escribe en sus *Maximes* (1664), obra lúcida y por tanto pesimista, de la que Voltaire dijo que evidenciaba: «esprit de justesse et de précision».

En *À la recherche du temps perdu*, Marcel Proust (1871-1922) se refiere a:

> L'obscurité qui est en nous.

E igualmente a la:

> Douceur d'un mystère qui n'est que la pénombre que nous avons traversée.

¿Dios? Un recuerdo que no es ni visual, ni sonoro ni olfativo. El Mito se hace, así, historia. ¿Dios? El objeto del deseo eternamente perdido y encontrado. En mi espíritu hay un vacío que arrastro hace ya bastantes años y que se ha convertido en el espacio abierto desde el cual la Nada me interroga. Los *hoteles-spas* no sacian. ¿Qué puedo esperar?

La vida ¿qué cuenta?, ¿hacia dónde va? ¿Disfruta de *sentido* o, por ventura, solo dispone de *valor*? El *sentido* es objeto de comprensión o de interpretación; el valor, en cambio, es objeto de una evaluación, de un deseo o de un amor.

Valoro tanto la vida, la amo tanto, que el Misterio queda solicitado.

El cuadro de Francisco de Goya (1746-1828) *Dos viejos comiendo*, que consideré con espanto durante un buen rato en el Museo del Prado en 2010, habla del Misterio de la existencia.

Los últimos escritos de Heidegger me han ido penetrando progresivamente y cada día más he querido leerlos como invitación al Misterio.

A lo largo de años Heidegger dialogó intelectualmente con Karl Jaspers convencido sin duda de que el discurso progresa dialógicamente y no de forma maciza, particularmente el discurso que intenta esclarecer lo humano. En carta de Jaspers a Heidegger, el primero escribe el 2 de octubre de 1928:

> Interiormente he discutido mucho con usted [...]. Habrá cosas que se llevarán tan decisivamente a su extremo que alcanzaremos los principios más que nunca.

Personalmente no acepto a Heidegger como maestro indiscutible. Para mí, Martin es aquel pensador que incita con descaro a dialogar y a discutir.

Por consejo privado que Bochenski me dio en la Universidad de Fribourg (Suiza) durante un *Symposion* internacional, en un momento en que me hacía sufrir la crisis religiosa, tomé seriamente la *Fenomenología* de Husserl tanto como método epistemológico como igualmente a manera de teoría filosófica. Esto facilitó emocionalmente mi ingreso en los textos heideggerianos. Martin

había sido ayudante de Edmund y redactaron juntos el artículo *Fenomenología* para la Enciclopedia Británica. Esta cooperación duró a lo largo de los primeros años del siglo XX (hasta 1927). Pero Heidegger acabó rompiendo con la fenomenología husserliana; en el *Dasein* no hay *ego cogito*. Abandonó la subjetividad del sujeto. Cuando caí en la cuenta de este extremo, Heidegger habíame ya seducido. También a este habíale interesado Husserl con su idea de *intencionalidad* que permitía recuperar la *intentio* y el *intentum* medievales abriéndose a una esfera prepredicativa que la intuición facilitaba. Pero acusó a Husserl de no respetar hasta el final el *das Sein der Sachen* (el «Ser de las cosas»). Comencé a debatirme entre subjetivismo tentado de idealismo y objetividad prepredicativa. Pero el lenguaje de Heidegger prosiguió embrujándome.

Puestos a introducir flexiones en el pensamiento heideggeriano diría que la obra *Sein und Zeit* (1927), obra terminada en su cabaña Todtnauberg de la Selva Negra, queda un tanto al aire del resto de su producción, la cual particularmente llama la atención a partir de 1950 a pesar de que la *Kehre* («viraje») comenzó ya en 1930.

De *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) redactó únicamente la primera parte; esta constituye, según entiendo, una ontología fenomenológica, que por cierto prescinde del *ego cogito* cartesiano, ontología que interpreta y analiza la existencia de un ser eminente: el *Dasein* o «Aquí-del-ser». Lo mayúsculo es, como siempre, la cuestión del sentido del ser, cuestionamiento que ha atravesado tanto la historia occidental de la filosofía como la de la teología. Su planteamiento y enfoque, empero, son totalmente distintos de los que yo había abordado a lo largo de mis estudios filosóficos, teológicos y bíblicos.

La primacía del Dasein («existencia humana» si se quiere) está en que este disfruta de primacía óntico-ontológica. La esencia del *Dasein* acaba en «ecsistencia»; en su ser se juega siempre su mismo ser y el de todo ente. No se arranca de una esencia universal preestablecida, sino de la facticidad de estar existiendo.

Para comenzar, el *Dasein* es *In-der-Welt-sein* («ser-en-el-mundo»), extrema e irrecusable posibilidad que se traduce o manifiesta en la *Sorge* («preocupación»).

El sentido ontológico de la *Sorge* no es otro que la temporalidad, la cual fuerza al *Dasein* a existir abocado hacia delante, en dirección al final. Por tanto, aquel es *zum-Tode-sein* («ser-para-la-muerte»), extremo que lo convierte en auténtico como finito y como nulidad que es.

¿Y la conciencia (*Gevissen*) en todo esto? Esta nada prescribe en concreto ciñéndose a conducir el *Dasein* hacia su «poder-ser» mortal. El *Dasein* debe *In-sein* («ser-a»), existir cabe a las cosas mundanales, e igualmente debe *Mit-*

sein («ser-con»), ser con los otros. Y esto ¿por qué?, porque somos *Geworfenheit*, seres arrojados al mundo; consistimos en facticidad que no hemos elegido.

A partir de 1930 se da la *Kehre* («viraje») en la producción heideggeriana. No da la espalda a *Sein und Zeit*. Simplemente se cambia de enfoque: se prosigue con la cuestión del sentido del ser, pero ahora no se la aborda desde la comprensión del ser del *Dasein*, sino que el ser mismo hace posible la comprensión del ser en la medida en que este se desvela.

Holzwege (*Caminos que no llevan a ninguna parte*), *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la Metafísica*), *Was heisst denken*? (*¿Qué es pensar?*), *Der Satz vom Grund* (*El principio de razón*), *Unterwags zur Sprache* (*Caminos que conducen a la palabra*), *Wegmarken* (*Señales en el camino*)... son obras incrustadas en la *Kehre*.

Pero vuelvo al *Dasein*. En la carta que Heidegger envía a Karl Jaspers el 1 de julio de 1935 se encuentra la traducción al alemán de unos versos de la *Antígona* de Sófocles a modo de regalo. Traigo unas líneas tal como están traducidas al castellano por la editorial Síntesis (Juan José García Norro):

> De muchas maneras lo inquietante reina.
> Y nada más inquietante que el hombre.
> [...]
> El hombre se hace cargo de todo,
> y con el ingenio somete a la bestia
> que duerme y vaga en las montañas.
> [...]
> En todas partes en camino y, sin embargo, sin salida;
> él no llega a nada.
> Solo de la fuerza de la muerte,
> nunca puede defenderse huyendo.

Si este ir a pie desnudo hacia el óbito irreversible se lleva a cabo en la soledad como hacen el pensador y el poeta, entonces, asegura Heidegger, se está frente al *ser*. Me ha sobrecogido indefectiblemente el «qué (*Was*) sea» el hombre, su *quidditas*, su *essentia*; dando por cosa supuesta su «que (*Das*) sea», su *quodditas*, su *existentia*. Desde luego el ser humano *es*; ahora bien, *¿qué es*? ¿O, por ventura, carece de esencia?

El *Dasein* es originariamente extranjero, no hallándose jamás en su casa o patria; es nómada. La categoría de la *Zeitlichkeit* («temporalidad») lo define; su *presente* o *estar siendo* o *facticidad* consiste en estar atrapado por el mundo,

estar cautivo de él. Su *haber-sido* o *pasado* no es más que haber sido arrojado al mundo sin su consentimiento, no es otra cosa que esto: *haber-sido* (*Zurück-zu* o *retorno*). Por fin, aquello que más lo autentifica es su *porvenir*, su *suceder-hacia-sí* (*Auf-sich-zukommen*), su muerte inteligida a modo de posibilidad suprema. El ser humano consiste en apertura para la muerte, la cual es cierre definitivo. El hombre se reduce a preocupación y cuidado que se extienden, extasían, entre el nacimiento y la defunción. La categoría heideggeriana del *Geworfenheit* (*estar-arrojado*) objetiva este aspecto antropológico definitorio y definitivo: somos un proyectil carente de procedencia y de destino. Disparados siempre hacia más allá, a pesar nuestro, desde un pretérito irrecuperable. El *Dasein* es para la muerte mientras existe, habiendo venido al mundo de igual modo; es decir, sin ton ni son. Lo nuestro es transitar hasta que el muro despiadado e inquebrantable de la muerte grita: ¡*basta*!

Advierto una vez más que no pretendo exponer el pensamiento de Martin Heidegger, sino que me ciño a contar, y a contarme, de qué manera sus escritos me han trastornado la biografía, la han descompuesto o trabucado. La nitidez del *ego sum* o *je suis* cartesiano se me ha mudado en un *ich bin* que ha acabado siendo un *ego sum moribundus*, el cual proporciona el último sentido de todo lo humano.

El estar corriendo tras la muerte se lleva a cabo con la *Sorge* (preocupación, desvelo, cuidado, inquietud, desasosiego, desazón). ¿Por qué este quebradero de cabeza? Porque la *Sorge* es el punto de arranque para elucidar la temporalidad y la finitud en que, a la postre, consiste la realidad humana. *Da-sein*: el *Da*, el «aquí», concreta al *Sein*, la posibilidad, la posibilidad como finitud mortal. El *Dasein* vive en éxtasis inacabable y, al cabo del recorrido, sabemos que se trata de un éxtasis caduco y trágico. Éxtasis, del griego *ek*, «fuera de», y *stasis*, «acción de ponerse». Éxtasis significó: «desplazamiento». Nos desplazamos hacia el final rotundo.

Según Heidegger el término *Dasein* queda reservado para el *menschliches Dasein*, para el *Dasein* del ser humano. ¿En qué consistimos?, no en *ser*, esto o lo otro, sino en *tener-que-ser* (*zu sein*). El *Da*, de *Da-sein*, sería mejor traducirlo como si en vez de *Da* hubiera escrito *zu* (*hacia*). El hombre no es; tiene invariablemente que ser hasta que abraza su meta: el fallecimiento. Hay que pensar al ánthropos según el acusativo y no como nominativo. *Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz* («La esencia del *Dasein* reside en su existencia»); es decir, estriba en su simple pasar, transitar. Ya había descubierto, yo, tal afirmación en Montaigne (1533-1592), pero entonces no me alarmó.

Heidegger ha laborado con seriedad en torno a la *Seinsfrage* (*La cuestión del Ser*) marginando o dejando en un segundo plano el tema del ente incluso

en el caso de tratarse del ente en general. Tal ente no debe mezclarse con el Ser. Lo cuestionado es el «Ser» en cuanto que este determina al «ente» como tal. Lo que importa es el sentido del Ser, la *Ereignis*; el *es gibt*, el *hay* (esto o aquello), señala la presencia, pero se trata de una presencia que al acercarse se retira. Transcurre, acaece, acontece. Lo que hay se muestra y expone, precisamente, retirándose, alejándose y lo lleva a término ocultándose, disimulándose. El ente (*lo que hay*) se convierte en carátula y disfraz del Ser. A este no hay modo de fundamentarlo puesto que se exhibe huyendo. Se pierde en el tiempo. Contamos con *onta*, *Seiendes*, entes, fenómenos; ahora bien, ¿qué hay del Ser? El Ser ¿consistirá en su desaparición? ¿La Nada habita en el corazón del Ser? Sí. ¿De qué forma? En forma de tiempo. En carta de 16 de diciembre de 1925 a Jaspers, Martin escribe:

> «Comprendo», a partir del devenir, que el ser y la nada están superados al englobarlos en el devenir. Estos se pueden encontrar formalmente en el devenir, pero esto no significa que el ser y la nada constituyan al devenir. Aristóteles ya hizo valer que a partir del «on» —ser— y del «me on» —nada— no se da movimiento alguno y tampoco se concibe a este.

El *Sein und Zeit* entero no es más que *die Frage nach dem Sinn vom Sein* (*la cuestión del sentido del ser*), si comprendí con un mínimo de corrección mi penosa lectura. El mismo Heidegger confiesa que a pesar de movernos en el seno de una comprensión del ser, en el vientre de la intelección del *es*, no podemos, sin embargo, fijar conceptualmente qué significa este *es*. Algo, no obstante, podemos precisar: el Ser es tiempo y es historia. ¿Qué comporta esto? Que no resulte posible fundamentar al ser sobre una última instancia absoluta. El Ser carece de *Grund* (fundamento) reposando encima del abismo (*Abgrund*). ¿En qué consiste el Ser? En *es gibt*, en simplemente darse en la sucesión sin meta (*Schicksal*) y carente de destino colectivo (*Geschick*). El tiempo pasa a ser el horizonte de la comprensión del Ser. Pero, entonces, ya no puede consistir en este Ser la *ratio* última de cuanto hay, ni tampoco el *Deus*, que me enseñaron y abracé, puede sostener la realidad.

Los entes se me morían pero yo confiaba, antes, en la solidez del Ser, el cual ignora la sucesión temporal existiendo al margen del tiempo; es decir, siendo Lo Eterno. Heidegger, después de Nietzsche, me ha sacudido y apaleado. Menuda zurra me ha propinado; todavía sangran las lesiones que partieron mi alma.

La *Frage* que cuestiona al Ser, que pone a este en tela de juicio, se coloca en la proximidad de lo inicial, no cronológico, sino óntico, en el sentido de la

carta que Heidegger dirige a Karl Jaspers el 23 de febrero de 1963 en el octogésimo cumpleaños de este:

> Usted vigila lo indestructible.
> Construye cada hora en lejana proximidad a lo inicial.

Lo indestructible del Ser, sin embargo, no es otra cosa que su *Temporalität*; esta permite elucidar el sentido del Ser. Es necesario transitar de la *Zeitlichkeit* del *Dasein* a la *Temporalität* del Ser, a la estructura temporal de este. Esto implica entender el tiempo a partir del tiempo y no desde la Eternidad. El horizonte desde el cual el Ser se hace inteligible no es otro que la *veritas temporalis*.

¿Cómo vivir con esta perspectiva? Martin Heidegger, hombre culto y sin complejos anticlericales, animó un Seminario en el cual comentó durante el curso 1920-1921 la primera carta de san Pablo a los creyentes de Tesalónica, o Salónica, en la Macedonia griega. Pablo juntamente con Silvano y Timoteo habían fundado la *Ekklesía*, comunidad, de Tesalónica durante el verano y otoño del año 50. Encontrándose en Corinto redacta esta carta a los tesalonicenses a mitad del año 51. Pues bien, Heidegger se fija en el concepto de temporalidad originaria que desarrolla Pablo en esta misiva:

> Acerca del tiempo [...] sabéis perfectamente que el día del Señor llegará de noche como un ladrón.

El tiempo deja de ser espera de un acontecimiento definitivo (*parousía* de Cristo) y se convierte en estar sobre aviso, en estar alerta, en mantenerse en vilo. El tiempo no es en vistas de aquello que trae, sino el cómo vivirlo: hay que estar despiertos ante la inminencia de la muerte. La temporalidad no hace más que avivarnos mirando al final. No importa el *cuándo*, sino el *cómo*. ¿Cuál? Es preciso vivir la temporalidad sobre aviso, en vilo, en guardia. El tiempo no encierra promesa alguna. El tiempo pasa a ser «manera-de-vivir-el-tiempo».

¿Únicamente puedo contar con tinieblas? ¿Y la fe en Dios? ¿Y el atisbo, o indicio, del Misterio y su inevitable pesquisa o acoso? Estas y parejas interrogaciones me han atenazado sin compasión. Yo soy el resultado básicamente de mi propia formación, que ha sido por un lado clásica y por otro lado cristiana. Los lenguajes aprendidos a través de la lengua materna (el idioma catalán), de las lenguas clásicas (hebreo, griego, latín) y de los idiomas contemporáneos (principalmente el castellano, el francés, el italiano y en parte también el alemán) me han confeccionado o gestado. Los lenguajes —no confundo *lengua-*

je y *lengua*— memorizados en lengua catalana, la materna, han sido además aquellos que han echado raíces en mi aliento íntimo con mayor reciedumbre merced a las connotaciones lingüísticas. El discurso que ha zarandeado todo este ámbito, que estaba destinado a pervivir hasta el día de mi ingreso en el cementerio, ha sido el de Martin Heidegger.

La categoría conceptual heideggeriana *Geviert* (tal como se encuentra en *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* de 1951) se refiere al mundo entendido como juego de tierra y cielo, de mortales y de dioses. Estos son los Celestes siendo los primeros, los Mortales, a los cuales no les está permitido medirse con el cielo. Los dioses no experimentan la necesidad de los hombres, pero exigen al Ser, cuya verdad por cierto se funda en el *Dasein*. ¿Por ahí, a través del arte, me será posible acercarme al Misterio de la existencia aunque sea sin abarcarlo jamás? Según Heidegger, no está a nuestro alcance pensar lo *Göttliche* (lo divino, dios o dioses). *Lo divino* no es ni un ente más, ni tampoco el Ser; ¿por ventura el Ser es capaz de Dios? El Dios respetable no queda aprisionado ni en el monoteísmo, ni en el politeísmo, ni tampoco en el panteísmo, términos que se derivan de la concepción «judeo-cristiano-islámica», la cual presupone, de suyo, la especulación metafísica occidental nacida en Grecia.

Había leído con anterioridad algunas obras del Maestro Johannes Eckhart (1260-1327), un fraile dominico de la Sajonia fallecido en Köln (la *Colonia Agrippinensis* fundada por el emperador romano Claudius en el siglo I). Fue metafísico e igualmente místico. Escribió en alemán naciente (*mittelhochdeutsch*) parecidamente a como el mallorquín Ramon Llull había hecho antes sirviéndose de la reciente lengua catalana y como también llevó a cabo Dante Alighieri (1265-1321) con el idioma de la Toscana, el italiano posterior. El Heidegger de la categoría *Göttliche* me remitió al Maestro Eckhart. Categorías de este como *Gelazenheit* (abandono, desistimiento), *Abgrunt* (abismo), *Grunt* (fondo), *Vernihten* (anonadar), *Abegeschelt* (despojo), *Abegescheidenheit* (despego), *Niht* (nada), *Nacht* (noche), *Armuot* (pobreza)... me remiten al último Heidegger, aquel que me abre al Misterio a condición de no seguirle hasta el final de su discurso.

La temporización radical (*radikale Verzeitlichung*) del Ser y la finitización del *Dasein* no dejan espacio mental ni para un Primero (*ein Erstes*) ni para un Último (*ein Letztes*); no se cuenta ni con un *de dónde* procedemos ni tampoco con un *hacia dónde* nos dirigimos. Carecemos de Sentido del Todo. ¿Qué queda de continuar con Heidegger? Una libertad que se agota en el sin-fundamento (*Ab-Grund*) viviendo en el instante de su Zu-sein («tener-que-ser») y que alcanza el destino con el fallecimiento, puesto que es, y solo es, *Sein-zum-Tode*. Me he quedado con su *Göttliche* porque no ahogaba del todo mi

formación recibida y aceptada. En 1928 fue nombrado *Profesor Ordinarius* en la Universidad de Freiburg im Breisgau sucediendo a Husserl; sus cursos académicos abordaron entonces el tema de la fe religiosa apartando a esta del *logos*, de la racionalización, convencido de que las construcciones especulativas, tanto teológicas como filosóficas, no han hecho más que ocultar y enmascarar la fe de los primeros creyentes en Cristo. Sostuvo en aquel tiempo que la creencia religiosa tiene que limitarse a su facticidad, a su efectividad, a su experiencia cotidiana. San Pablo, san Agustín y Lutero eran sus autores preferidos en aquel momento. Heidegger defendía el *tiempo vivido de la fe*, consistiendo la fe en esta elemental experiencia y no en elucubraciones racionales al margen de la vida.

Mi maduración en el clasicismo greco-latino no permitió que me adhiriera a este irracionalismo fideísta, opuesto a cualquier modalidad de *logos* o de *ratio*, convencido de que únicamente con el *páthos*, con la *passio*, con la *affectio*, no podía, yo, organizar la biografía. El Heidegger, en cambio, enamorado del poeta Friedrich Hölderlin es ya harina de otro costal. Cierto racionalismo tiene entrada. A mí, me han subyugado a este respecto muchas páginas de *Der Satz vom Grund* que Heidegger publica en 1957 (Pfullingen, G. Neske), obra que reproduce el curso que impartió en 1955-1956 en la Universidad de Freiburg con este mismo título.

La Historia deja de ser la realización temporal de lo supratemporal como habíanme enseñado. *De civitate Dei* (412-427), por ejemplo, de san Agustín. Tal enfoque clásico no permite caer en la cuenta de aquello que se deja entrever en lo repentino del instante. Salta el último Heidegger al pensamiento místico. Si el Ser es fundamento y es fundador, él carece, a la fuerza, de razón de ser, de fundamentación. El Ser, que lo funda todo, se queda sin nada que lo fundamente; el Ser se manifiesta a modo de *Ab-grund*, abismo. Damos así de narices con la nada. Cita al poeta místico alemán Angelus Silesius, del siglo XVII, para distinguir entre *warum* («¿por qué?») y *weil* («porque»); el *Ser* anda desprovisto de *warum*, hundiéndose en el abismo. Se limita al *weil*, al porque. Silesius escribió: «La rosa ignora al "por qué"; florece "porque" florece».

El mismo tema lo descubre Heidegger en el fragmento 5, 2 del griego Heráclito (520-460 a.C.). Según la versión al francés de *Der Satz vom Grund* (*Le principe de raison*) se expresa de la manera siguiente mi impertinente filósofo al referirse al *aion* o duración cósmica, del fragmento indicado de Heráclito:

> La dispensation de l'être est un enfant qui joue [...]
> Pourquoi joue-t-il, l'Enfant qui joue le Jeu du monde? Il joue parce qu'il joue [...]

Le Jeu est sans «pourquoi». Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure [...]
Mais ce «seul» est tout [...]
L'être en tant qu'il fonde, n'a pas de fond.

El *principio de razón suficiente* ha triunfado planetariamente en la época atómica hasta tal extremo que paradójicamente está amenazando, con el triunfo avasallador de ciencias y técnicas, a la fuente natalicia de los seres humanos. Los entes han devorado al Ser. Actualmente el pensar es únicamente pensar calculador e incluso el habla ha quedado reducida a una de sus funciones: informar. El lenguaje ha terminado siendo vulgar instrumento, herramienta, apero o útil. Al hombre lo aceptamos como *animal rationale*, como bestia calculadora que pregunta y da razón de todo, olvidando que hay una forma eminente de pensar, aquella forma que consiste en meditar (*besinnliche Denken*), hacia la cual apuntan precisamente poetas y pensadores.

No resulta posible pensar los términos desde un primer término. Esta es la *Wahreit des Seins* (la Verdad del Ser). Está el *jugar* sin origen y sin fin. Misterio. Al Misterio se le aborda con una teogonía negativa. *No hay*. No hay Dios. Otra vez Eckhart. La angustia patentiza a la Nada. Ir al origen consiste en *saltar-a* (*Sprung*), hacia allí donde lo que está todavía por llegar se halla ya trascendido.

¿Dios? La pregunta por el *Ser* no busca un ente supremo —tarea de teologías metafísicas pereclitadas—, sino que quiere crear la distancia que permita experimentar dicha *referencia a*, desprovistos, por cierto, de éxito. Dios de tal guisa no se convierte en objeto disponible, del entendimiento o de la emoción; en este último supuesto, Dios pasaría a ser un ente más, esto sí, el de mayores proporciones. No; Dios se limita a sustraerse. La cercanía a Dios se llama silencio. El todo es lo falso, lo fraudulento, lo falaz. El *todo* no existe. Lo que hay es el mutismo, el sigilo, la reserva de Dios. Lo cual no es nada de Dios, sino falta de Él, ausencia, carencia de Él.

¿De dónde saca Heidegger parejas ocurrencias? De los análisis peculiares que lleva a cabo del habla o capacidad humana de hablar, sea en forma de lenguas o de lenguajes o bien de la *parole*. El poeta francés René Char (1907-1988) en esta dirección heideggeriana escribió:

Les mots qui vont surgir savent de nous ce que nous ignorons d'eux.

El habla sabe más de nosotros que nosotros de ella. La palabra o pensamiento es un eco de lo inefable, de aquello que carece de habla. No es cuestión, pues, de que traducir sea una manera de pensar, sino —algo de mayor

bulto— que pensar, o hablar, sea una manera de traducir. ¿Qué estamos traduciendo?, ¿qué texto no verbalizado?, ¿el *Ser*? ¿Hablar será desplegar, aunque sea de forma improcedente, las posibilidades del *Ser*? ¿Serán menos falsificadores los poetas como Salvat-Papasseit, Joan Maragall, Ramon Llull, Salvador Espriu, Miquel Martí i Pol..., que los científicos y los tecnólogos? El primer gran escrito de Martin Heidegger sobre la poesía fue *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936); el poder de la obra poética no reside en que sea expresión simbólica de las vivencias del vate ni tan siquiera que objetive el alma de la cultura, sino que el valor de la poesía consiste en instituir y fundar al Ser. Su visión de la *Heimat* se aparta de la banalidad de señalar el lugar del nacimiento; comprende *Heimat* como la fuerza misma de la tierra que el ser humano habita poéticamente. Los dioses han huido pero prosiguen reinando sobre la existencia de los hombres de manera oscura y crepuscular. La palabra poética designa al Ser, a la vez destino y destinación de los humanos. El habla revela el advenimiento de los hombres; la poesía, la invocación de los dioses, funda al ser de la palabra. El poeta, mediador entre dioses y humanos, acoge los signos que provienen de los inmortales y hacen don de los mismos a los mortales. El poeta dice aquello que ve venir: lo Sagrado. Nombra a Lo Sagrado porque su decir es un auténtico escuchar.

En *Das Wesen der Sprache* (1958) afirma que mientras el pensador dice el Ser, el poeta nombra lo Sagrado. ¿En qué puede consistir Lo Sagrado? Es aquella realidad que salva. ¿Por ventura Dios? En manera alguna es cuestión del Eterno de los monoteísmos sinaíticos. Estos objetivan a Dios mudándolo en cosa cognoscible y amable. El poeta cuenta Lo Sagrado pero se trata de teofanía sin parusía; no se va más allá de una teología radicalmente negativa de la *Realidad-huidiza-Sagrada*. Lo Sagrado no es positividad (de *positum* o fenómenos), no es positividad alguna. Pero lo podemos vivir a modo de carencia o falta de Él. Únicamente la poesía sirve para la religiosidad. La palabra poética es advenimiento de Lo Sagrado, advenimiento que nunca trae nada. Lo traído sería un objeto más, una cosa entre tantas aunque se tratara de la mejor.

El ser del lenguaje exige la actitud auténtica de quien escucha. Decir poéticamente es escuchar (*hören*) ignorando siempre cuál sea el hontanar del decir. La poesía configura el recorrido de Lo Sacro que en ella se insinúa. El decir poético —Hölderlin o Rilke— es *Ursprache*, lenguaje del origen. El lenguaje no es evidente; el Ser se hace palabra en él.

Este discurso heideggeriano en torno a Lo Sacro, tan solo sospechado poéticamente, no encaja ni con las metafísicas que aprendí ni tampoco con las teologías que estudié. Sería cuestión de herejía (del griego *hairetikós*, partidis-

ta o sectario); la ortodoxia (*orthós*, correcto o justo, y *doxa*, opinión o creencia) jamás se hará suya la forma de pensar Lo Sagrado desarrollada por Heidegger. Ahora bien, dado que el pensar filosófico-metafísico no me trae seguridad alguna acerca de Dios, me inclino gustosamente por la presentación del filósofo alemán, la cual me permite ir tras el Misterio aunque sea de la mano de la mística poética, inexorablemente inverificable.

Lo Sagrado o La Serenidad (*die Heitere*), que lo mantiene todo salvado, no es ni *ousia* (sustancia) ni tampoco *parousía* (presencia). ¿Qué es? *Apousia* (ausencia), esto sí, sentida. Me cuestiono, empero: ¿y la verdad en todo esto? Verdad en alemán es *Wahrheit* (*Wahr*, «verdadero»; *heit*, en el indoeuropeo, sería «brillar»). La verdad consistiría en un resplandecer incuestionable. El misterio, como latencia, constituye la esencia de la verdad. ¿Cómo desentrañarlo? Con la libertad. En *Der Satz vom Grund* (1957) Heidegger determina la libertad como fundamento del fundamento; ahora bien, puesto que la libertad no es origen de ella misma pasa a ser, en cuanto que fundamento (*Grund*), el abismo (*Abgrund*) del *Dasein.*

Abrazando este final se comprende que nunca en la universidad impartiera un seminario sobre Heidegger, tarea que sí llevé a cabo con los escritos de Sartre entre otros. Jamás he creído entender correctamente a Martin Heidegger y, por lo que creo haber comprendido, no me ha resultado posible ofrecerlo a nadie como camino. No me siento sádico. He sudado sangre con él.

Edmund Husserl (1859-1938)

Poseo un recuerdo nítido de una semana de estancia en el monasterio benedictino del Valle de los Caídos —fue en la hospedería—. El abad era Fray Justo Pérez de Urbel, de alma franquista, el cual como buen castellano odiaba a Catalunya. Se respiró a gusto el aire a 1.300 metros de altura. Sería en 1964 o, acaso, 1965. Me bailan un tanto los números. Estimo que éramos unos treinta profesores procedentes de distintas universidades europeas. En aquel entonces era ya doctor —título académico que alcancé en 1961 en la Universidad de Barcelona— y ayudante de la cátedra de Metafísica del profesor Jaume Bofill. El tema abordado por aquel seminario *sui generis* fue *El futuro del pensamiento marxista*. El simposio lo organizó y lo tuteló la cátedra de Derecho Político de la Universidad Complutense de Madrid. Se me fue al infierno de los olvidos personales el nombre del catedrático, que allí estaba con nosotros, pero sí me viene a la cabeza que se trataba de un sujeto más bien chaparrete, comunicativo y agudo. Era el responsable delante del gobierno de nuestros más que posibles desatinos políticos ante el ojo podrido de Franco.

Mi presencia en tal reunión intelectual se debió a que yo publicaba artículos en la revista *Cuadernos para el Diálogo*, fundada (1963) y dirigida por Joaquín Ruiz-Jiménez, donde escribían también Enrique Tierno Galván, Pablo Castellanos y José M.ª Gil Robles, personajes a quienes pude tratar desde mi insignificancia en la redacción de la revista. Había publicado en esta un trabajo algo extenso —fueron unas 40 páginas que aparecieron en números sucesivos— sobre el pedagogo soviético Makarenko. Posteriormente, en mi libro *La pedagogía en la Unión Soviética* (1964) incluí el estudio sobre este pedagogo. Creo recordar igualmente que hallándome entonces trabajando en la obra *Marx y la religión*, que la editorial Planeta publicó en 1974, aproveché mi investigación para publicar retazos de la misma en *Cuadernos para el Diálogo*.

Todo esto y el no estar todavía fichado por la policía política —Brigada Social era su denominación— del dictador castellano-gallego, general Franco, da razón de aquella presencia mía en el monasterio del Valle de los Caídos.

Traigo esta rememoración porque tal estancia fue la ocasión de que se iniciara mi relación con el profesor holandés de filosofía Delfgaauw. Este era catedrático de la Universidad de Groningen, población enclavada en la Frisia. A inicios del verano de 1966 recibí una invitación de su universidad para pronunciar tres conferencias, en lengua francesa, al profesorado de su Departamento de Filosofía. Les hablé de Unamuno, de Ortega y Gasset y de Albert Camus, sobre quien había presentado la tesis doctoral hacía seis años.

Un atardecer me invitaron a cenar en cierto restaurante situado encima de un pólder que me impresionó, tanto mar adentro como tierra adentro. Delfgaauw profesaba la fe católica aunque libremente y no como cordero de rebaño, el otro profesor era protestante y la tercera persona era una docente de la que casi nada recuerdo. Lenguado memorable por sus proporciones y a causa del sabor exquisito. Enfrascados ya en los postres saltó el tema de la fe religiosa, confesando yo mi perplejidad ante la multitud de creencias religiosas de muy diverso pelaje a lo ancho de la geografía y a lo largo de la historia. El protestante trajo a colación la obra ingente *Kirchliche Dogmatik* del teólogo calvinista suizo Karl Bath (1886-1968), de quien más tarde he leído su estudio sobre la Epístola a los Romanos de san Pablo. Barth trabajó con Bonhoeffer, de quien hablamos también. Delfgaauw se refirió a Hans Urs von Balthasar (1905-1988), jesuita y teólogo, igualmente suizo, hablando de su obra *Gloria: una estética teológica*, texto que jamás he leído. Mi teología escolástica de nada me sirvió en aquella contienda de creyentes cultos. Solicité ayuda a fin de centrarme ante mi hesitación religiosa. ¿Cómo dar alcance a una seguridad? ¿Se da la religión verdadera?

Los dos profesores —no me viene presente la postura de la dama— estuvieron de acuerdo en recomendarme la obra de Edmund Husserl. Su método fenomenológico podía venirme en auxilio dentro del campo filosófico. No tenía más noticia del alemán Husserl de la que nos había proporcionado el profesor Joaquim Carreras Artau durante la carrera de Filosofía. No fue mucho, por cierto.

Rivalizaron contándome cosas de él. Nacido en Prosznitz, en Moravia, el 8 de abril de 1859. De familia judía. Matemático que llegó a profesor en la Universidad alemana de Göttingen. Contra el idealismo defendió una filosofía de la esencia y del objeto. Defunciones en la familia le abatieron. Dejó escrito en 1917:

> Es muy duro perder a los seres más amados. Padezco una nostalgia terrible del descanso que constituirá la conclusión natural de nuestra existencia en la tierra.

Nombrado profesor, en 1916, de la Universidad de Freiburg im Breisgau, tuvo a Heidegger como joven colega. Más tarde, este le decepcionará al apartarse de su fenomenología con la obra *Sein und Zeit*; no obstante, ayudó a Heidegger a corregir las pruebas del libro. Hitler, que había subido al poder absoluto en 1933, aparta a Husserl de la universidad por ser judío. Incluso al declarársele «no-ario» pierde la nacionalidad alemana.

Confesó en esta triste situación:

> Sufro combatiendo la nostalgia de la muerte.

Falleció el 27 de abril de 1938 a la edad de setenta y nueve años.

Aquellos tres profesores holandeses me regaron el alma con las anteriores noticias y otras consideraciones que he olvidado. Cuando redacto estas líneas, España maltrata con descaro a Catalunya y, dada mi edad de casi ochenta y cinco años, solo se me ha ocurrido refugiarme en el villorrio natal de Alforja y escribir mi recorrido intelectual, penoso en ocasiones.

A lo largo de los días que pasé en Groningen platiqué varias horas a solas con el profesor Delfgaauw, mayor que yo. Ya me había picado, o incitado, el pensador Husserl. El holandés, con quien comí todo el tiempo que permanecí allí —la esposa cocinó la noche en que cené en su casa—, me orientó en la intelección del filósofo alemán.

Husserl comienza como matemático pasando pronto a la Filosofía de las Matemáticas (*Philosophie der Arithmetik*, 1891; *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, 1901). Pronto salta a la lógica con el primer volumen de *Logische Untersuchungen* (1900) y se adentra en la epistemología con el segundo volumen de la misma obra (1901). Nombrado profesor de la Universidad alemana de Göttingen, en la Baja Sajonia, tuvo como colega al matemático David Hilbert (1862-1943), quien buscaba los fundamentos epistemológicos de las matemáticas con *Grundlagen der Geometrie* (1899). Gödel demostró la imposibilidad de este proyecto en 1931. Este contacto con matemáticos condujo a Husserl hasta la fenomenología. Su libro *La idea de la fenomenología* (1907) se remontó a los orígenes absolutos de la subjetividad constituyente. Fue en 1913 cuando ya se pudo afirmar que Husserl era fenomenólogo.

Delfgaauw me insistió mucho, para que pudiera inteligir correctamente la *Fenomenología*, en que distinguiera entre *die Erscheinung* («la aparición») y *das Ersheinendes* («lo que aparece»). Ambos términos provienen del verbo alemán *erscheinen* («aparecer»). El vocablo *Fenomenología* procede del verbo griego *phaino* («aparecer», «mostrar», «brillar», «hacer visible», «manifestar», «alumbrar», «ostentar», «exhibir»); *phainomenon* fue el participio presente de tal

verbo significando: «lo-que-se-manifiesta». Lo manifestado, ¿dónde?, ¿ante qué instancia?, mostrado ante la apercepción, o acto de enterarse, o acto de conciencia, de algo. La conciencia, o «darse-cuenta-de», comienza inyectando sentido (*Sinngebung*) para luego convertir este sentido en un ente (*Seiendes*), en un objeto de conocimiento.

Le pregunté si algún escrito del propio Husserl podría esclarecerme estos extremos de forma relativamente sencilla. Me aconsejó tres, vertidos al francés:

— *La phénoménologie pure, son domaine de recherche et sa méthode*
— *Psychologie phénoménologique*
— *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*

La Fenomenología establece dos ámbitos separados: el de las apariciones, o datos (*Gegebenheiten*), que son absolutamente evidentes para mí, y el ámbito de los objetos conocidos situados allende su aparición a la conciencia.

Subrayó Delfgaauw la formación matemática de Husserl. A esto repliqué que las matemáticas no fueron mi fuerte durante los estudios secundarios y que, una vez terminados estos, únicamente me ha interesado el valor epistemológico de las mismas. Cosa parecida me ha sucedido con la lógica. Recuerdo que sí he leído y considerado, más tarde, la *Histoire mondiale des sciences* (Seuil, 1988) de Colin Ronan y, un libro que me regalaron en México, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre* (Siglo XXI, 1985) de Morris Kline. Disfruté hablando con Delfgaauw en torno a Euclides de Alejandría y de otros mucho más cercanos (Boole, Lobatchevski, Bólyai, Cantor, Frege, Russell, Tarski...). Constituyeron ocho días espléndidos que tenía por poco olvidados cuando me he puesto a trabajar en las influencias que he recibido de Edmund Husserl.

Había sido yo ayudante de la cátedra de Metafísica, regentada por Jaume Bofill, desde 1958 hasta que este falleció en 1965. Perdí entonces al valedor. Regresado de Holanda, tuve que hacer frente a la expulsión de la universidad acusado de oponerme al régimen dictatorial de Franco. El rector de la Universidad de Barcelona era García Valdecasas —en la época el ministro de Educación nombraba a todos los rectores y estos a su vez a los decanos—. Husserl quedó en espera de tiempos más favorables, de suerte que los días de Groningen cayeron en el olvido. Pero mi designio era ser profesor de universidad. No me falta orgullo. Cuando se funda la Universidad Autónoma de Barcelona en 1968 presento mi instancia para comenzar como profesor interino. Comencé la docencia en 1969 en Sant Cugat del Vallés. Después nos trasladamos al municipio de Cerdanyola. La labor diaria y su preparación me llenaron los días.

En 1972 fui ya catedrático interino. El estudio urgente me tenía agarrado, así que Husserl permaneció en la oscuridad. A pesar de todo, mis lecturas de Marx, de Nietzsche, de Freud y también de filosofía analítica siguieron quebrantando mi fe religiosa de forma ya alarmante. ¿Valor del Índice de libros prohibidos? Si se quiere una sociedad de borregos; en tal supuesto sí.

En 1975 me inscribí en un coloquio de la International Phenomenological Society que tuvo lugar en la Universidad suiza de Fribourg en el cantón del mismo nombre, espacio donde se habla francés y alemán. El tema del coloquio fue la *Personne humaine*. En este año 1975, el Señor me hizo la fineza de reventar al Caudillo de España. Día 20 de noviembre, jornada de mi onomástica. *Laus Deo* por el regalo. Cava.

Constituyó una sorpresa para mí descubrir que uno de los asistentes al coloquio suizo era el lógico polaco Innocent Marie Joseph Bochenski, a quien había conocido en Viena en 1968 con ocasión del XIV Congreso Mundial de Filosofía. He consultado en más de una ocasión su monumental *Historia de la lógica formal*. Pero el estupor se mudó en mayúsculo al verle ataviado con el hábito de fraile dominico. Ignoraba este extremo; por otra parte, en Viena vestía de seglar. Me inspiró confianza y en uno de los recesos abrí la entraña manifestándole mi inquietud religiosa. Al saber que yo daba clases de filosofía, no dudó un instante: «Lea, me dijo, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl». Era la segunda vez que me remitían al padre de la Fenomenología, así que fui y compré, el mismo día, *Méditations cartésiennes*, de la Librairie Philosophique J. Vrin, publicado en París en 1969.

El coloquio se alargó por espacio de tres días, pudiendo de tal guisa platicar con Bochenski. Me contó: Husserl distingue entre contenido de un concepto lógico (o sea, su sentido) y contenido psicológico del mismo a través del cual aquel se actualiza. El problema de la verdad (en *e.g.*, ¿hay Dios?) se debate entre lógica y psicología. Que uno crea en Dios constituye un hecho psíquico. Qué cosa sea *Dios*, es asunto lógico-epistemológico. La aritmética es realidad independiente de los pensamientos psíquicos del matemático. El objeto de la lógica no lo constituye el juicio concreto de un hombre, sino el contenido de este juicio, su significación. El *centauro* es un objeto que hay que distinguir de nuestros actos psíquicos. ¿Platonismo? No, responderá Husserl. Sería cuestión de platonismo si cada objeto de conocimiento fuera una realidad y, en cambio, no contamos con realidad, por ejemplo, en el caso del objeto *centauro*. *Realidad* entendida ahora como lo captable por los sentidos.

Se refirió igualmente Bochenski tanto a la *reducción eidética* como a la *reducción trascendental*, temas que aquellos días no me quedaron patentes. Asimismo habló de la *conciencia pura* (que nada tiene que ver con la expresión

popular: «pureza de conciencia») y mencionó también el concepto de *intencionalidad* tomado del psicólogo alemán Franz Brentano (1838-1917), que había sido fraile dominico aunque abandonó después el catolicismo. El concepto de *intencionalidad* me resultó cómodo, pues lo había estudiado en mi *curriculum* de filosofía escolástica medieval con el vocablo *intentio*. Los griegos habían ya puesto antes nombre a este *tender hacia* (el *tendere in* latino) bautizándolo con la palabra *epitasis*. Platón y los estoicos se sirvieron de esta noción. Agustín de Tagaste, después de Plotino (205-270), podrá inteligir el alma como un dinamismo que permite transitar de la sensación subjetiva hasta el objeto exterior. Ya me llamó muchísimo la atención durante mi estudio de la Historia de la Filosofía Medieval el personaje Abelardo (1079-1142), el cual en su obra *Ethica sive Scito te ipsum* sostiene que aquello que hace la moralidad de un acto no es el resultado, sino la intención, la *intentio*. Con esto Petrus Abelardus afirmaba el primado de la conciencia en las vivencias humanas. Con Brentano se descubre que si hay amor contamos inexorablemente con algo amado y que si hay odio, algo queda odiado. El objeto intencionado pasa a ser el correlato de la conciencia que tenemos de él.

El tren me condujo hasta Genève, donde tomé el avión para la capital de Catalunya, Barcelona. Ocupé buena parte del viaje ingresando en *Méditations cartésiennes.*

Como profesor de universidad, de Ciencias Humanas, caí pronto en la cuenta de que tenía planteado un grave problema epistemológico que no padecían ni biólogos, ni físicos ni tampoco matemáticos. La Fenomenología podía venir en mi ayuda. Hinqué más el diente en esta corriente filosófica. Juntamente con la hermenéutica, la fenomenología me sería de gran socorro para laborar en las *Geisteswissenschaften*. Husserl luchó contra el psicologismo —una modalidad del positivismo ingenuo—. ¿Por qué razón? Porque el psicologismo identifica, como si de un crío se tratara, el sujeto del conocimiento con el sujeto psicológico. No perdamos de vista que el empirismo no es capaz de dar cuenta del mismo empirismo. Husserl no es Hegel, no obstante; ni admite la fecundidad de lo negativo ni tampoco acepta el enlace o conexión de las necesarias figuras del Espíritu. Al fin y al cabo, Husserl choca contra Galileo y sus descendientes en que no acepta que la primera verdad del mundo sea la matemática; Husserl pone como punto de arranque a la percepción.

Al final de sus *Méditations cartésiennes*, en el Epílogo, escribe Husserl:

> Nos méditations ont atteint leur but: notamment de montrer la possibilité concrète de l'idée cartésienne d'une science universelle à partir d'un fondement absolu.

Esto perseguía yo: un absoluto en el conocimiento. De esta suerte las ciencias humanas, o sociales o históricas, y también los saberes no empíricos del sentido, o de la significación, acerca del ser humano —como moral, estética, teología—, podrían mostrar su vigor al disponer de un sostén inconmovible. Paralelamente, podría poner remedio a mi dolor de no saber si contaba o no con Dios, Absoluto Óntico y no solo cognoscitivo.

Había ya considerado esta posibilidad al estudiar a Descartes (1596-1650). Este consigna en *Discours de la méthode*:

> Cette vérité: «Je pense, donc je suis», était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler.

En *Méditations métaphysiques* (*Meditationes de prima philosophia*, en la versión latina, 1641), Descartes volvió al tema de la certeza del conocimiento proponiendo una fórmula más acabada. La conciencia pasa a ser la condición necesaria de toda representación. De esta suerte, aunque todas mis representaciones fueran falsas, no sería menos cierto que se trataría de *mis* representaciones. Pero una fe basada en esto me sabía a poca cosa. Yo quería bulto y no sombra de Dios. ¿Qué me proporcionaría, de nuevo, Husserl?

Aunque lentamente, por estudios paralelos, iba cayendo en la cuenta de la importancia decisiva del habla. Esta lo condiciona todo. Pero ¿qué aspecto del hablar? Pues lo que Saussure denominaría *la parole*. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) —no confundirlo con su hermano Alexander— había escrito:

> La lengua se da solo en el enlace del discurso; gramática y diccionario constituyen su esqueleto muerto.

Estimé que Husserl seguiría este sendero, así que me cayó bien.

Trabajé en versión francesa alguna de las obras del fundador de la Fenomenología: *Méditations cartésiennes*, *L'idée de la phénoménologie*, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* y *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

La subjetividad me da el mundo, físico y no físico. Ni el cerezo, ni las órbitas astrales, ni tampoco los teoremas de Gödel ingresan en mí sin mí. Lo exterior al conocimiento no es otra cosa que su aparición en mi subjetividad. La conciencia se apercibe no solo de lo otro, sino que igualmente se da cuenta de sí misma en el acto de apercibirse de lo extraño a ella. Los fenómenos los estudian las distintas ciencias; la fenomenología atiende al hecho de que sean

fenómenos para mí. Según Descartes, el mundo se reduce a *cogitata* para un *cogito*. Husserl intelige los *onta* —el mundo en general— en cuanto hacen aparición a la subjetividad de la conciencia que se tiene de ellos. La mirada del fenomenólogo se separa del mundo para prestar atención a la actividad que constituye a este con vistas a mi *darme-cuenta-de-él*. ¿Cómo se da el mundo a la conciencia? Mediante el éxtasis de la intencionalidad de esta. El sujeto consciente pasa a ser la condición de que haya objetos para mí.

En mi tratado *Philosophische Grundlagen der Erziehung* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1982) dediqué el capítulo 9, «Der freie Mensch», a subrayar la importancia de la Fenomenología en la antropología personalista, la cual soporta el peso de una pedagogía más humana según estimo. Esto me fue posible gracias a haber estudiado a Husserl.

Establecí una relación duradera —persiste todavía— con la revista italogermánica *Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau*, fundada por el profesor Giuseppe Flores d'Arcais, de la Universidad de Padua, en 1970. Acabé formando parte del *Comitato scientifico* de la publicación. Esto permitió contactos periódicos con Flores d'Arcais, con Winfried Böhm, con Anna Maria Bernardinis, con Aldo Agazzi, Mauro Laeng, Claudio Volpi, Alberto Granese, Carlo Nanni..., profesores vertebrados tanto por el personalismo como por la fenomenología. Los enlaces indicados enriquecieron mi consideración fenomenológica.

Ni objetivismo ni tampoco subjetivismo, concepciones que se alimentan del supuesto dualismo «sujeto-objeto». La Fenomenología no enfronta yo y mundo; supera esta oposición buscando una unidad anterior a todo dualismo estéril. La conciencia no arranca de sí para ir contra el mundo, sino que parte de ella a fin de relacionarse con las cosas sirviéndose de símbolos. El primer acto de la conciencia es *designar* (*meinen*). ¿En qué consiste esencialmente la *intencionalidad* como no sea esto? La empresa de la Fenomenología no es otra que mostrar cómo se constituye el mundo de los objetos; ahora bien, según Husserl este *konstituieren* no es sinónimo de crear, sino que se trata de hacer ver la objetividad de los entes. Entre la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes, el padre de la Fenomenología suprime todo tajo o interrupción. Entre el *aparecerme* y *lo aparecido*, no obstante, se da correlación, no confusión o mezcolanza o, peor todavía, uniformidad. Las ciencias empíricas volcadas exclusivamente al objeto científico acaban a la postre en deshumanización por pérdida del sujeto. Este es el *quid* de nuestra actual crisis histórica. Husserl advirtió:

> Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen.
> («Las meras ciencias empíricas forman meros hombres empíricos.»)

Con la Fenomenología Husserl pretendió fundamentar absolutamente el saber filosófico tal como el siracusano Arquímedes (287-212 a.C.) hizo en el campo de la Física con la experimentación. Tal pretensión me fascinó, pero pronto me apercibí de que toda esta labor se llevaba a término con lenguajes, es decir, con el hecho de hablar. Tal descubrimiento me replanteaba el problema. Los signos lingüísticos adquieren significación a base de una relación doble: con nuestras representaciones y con los objetos del mundo. Un lenguaje —físico o psíquico o...—, representando mis representaciones, representa al mundo, pero esto no resulta tan sencillo como ya mostró Frege (1848-1925). Así la «estrella del crepúsculo» coincide con la «estrella de la aurora» en cuanto a su *referencia* lingüística y, no obstante, desde la perspectiva de las significaciones se trata de cosas distintas.

Damos por supuestos demasiados presupuestos en el campo lingüístico. Nosotros pertenecemos a la esfera lingüística del indoeuropeo y tal dato condiciona nuestra manera de construir lenguajes. Así, la morfología indoeuropea descansa encima de la distinción entre nombre y verbo, característica de la que no disponen otras lenguas. Un idioma articula sujeto y mundo. Nuestro participio de los verbos es un modo verbal que a la vez se presenta, curiosamente, como verbo y como nombre. El verbo (*rema* en griego) señala lo que se dice de algo, de un sujeto (*hypokeimenon*); por consiguiente pasa a ser predicado. El nombre (*ónoma* en griego), en cambio, constituye el soporte de la relación intencional al objeto. Los nombres *se declinan* (del verbo latino *clinare*; en griego: *klino*: «inclinar», «declinar hacia alguna parte»); los verbos *se inclinan* (del griego *egklisis*). Los lingüistas helenísticos formaron una gramática que latinos y sucesores de estos hemos aceptado. Otra gramática, otra manera de referirse a lo circunstante, al mundo. Pendemos de la lengua. El alemán Husserl no escapa a tal condicionamiento radical. La reflexión traída me relativizó ya el discurso filosófico de la fenomenología. Se me hace siempre difícil aceptar plenamente algo.

El término *fenómeno* —astronómico, físico, biológico, psíquico, místico...— me pareció básico en cuestiones fenomenológicas. La palabra *fenómeno* ofrece de entrada gran ambigüedad. Proviene del vocablo griego *phainomenon*, el cual a su vez anda vinculado al verbo *phanestai*: mostrarse. *Phaino* fue: brillar, hacer visible, alumbrar, mostrar, dar a conocer. La raíz es *phos*: la luz. *Fenómeno* es aquello que, del objeto cognoscible, se muestra al sujeto conocedor. De entrada la dicción griega *phainomenon* apunta a un producto mixto, a la vez vinculado al objeto y al sujeto que lo conoce.

En la actualidad contamos con tres significados de la voz *fenómeno*. Primero: como indicación o vía de acceso a la cosa conocida. Segundo: a modo de

manifestación esencial de la cosa, dada en su fenomenalización. Y tercero: como ilusión o apariencia o carátula de una verdad escondida.

La consideración de *fenómeno* me facilitó la lectura de la obra de Husserl. Este se propuso dirigirse a *die Sache selbst* («la-cosa-misma») a través del fenómeno o aparición. Pero ¿realmente se abraza, de esta guisa, *das Ding an sich* («la-cosa-en-sí»)? Acaso el *noúmeno* kantiano sea realmente inabordable.

El fenómeno para Husserl no es el fenómeno de los empiristas ni tampoco el de los positivistas. Se acerca, en cambio, tanto a Descartes como a Kant en lo tocante al esfuerzo de estos para dar cuenta de la constitución del objeto conocido, cara a nosotros. Para ello mi filósofo utiliza el método descriptivo eidético (*reducción*, o *epokhé*, *eidética*) consistente en dar con lo invariante dentro de las variaciones en que se presenta un fenómeno. Es cuestión, pues, de la descripción de lo real tal como este se manifiesta a la conciencia o apercepción. ¿Cómo aparece la esencia de algo, su objetividad esencial? La conciencia es originariamente la que constituye el sentido objetivo de los entes. Toda conciencia es relación al objeto. Toda *cogitatio* señala hacia un *cogitatum*. El *cogito* no desvela una sustancia externa; descubre una evidencia. El *ego* con su intencionalidad se descubre inmediatamente orientado hacia el objeto. La conciencia no consiste, empero, en un continente de objetos exteriores, contenidos en forma de imágenes. El objeto no está realmente de manera inmanente en la conciencia; se halla en la conciencia, sí, pero únicamente como intencionado. El mundo queda así reducido a las posibilidades del ego consciente. Entendido así, Husserl inaugura la captación de las cosas antes de toda predicación lingüística, mientras que Hegel con su *Phänomenologie des Geistes* (1807) cerraba el sistema en el saber absoluto del final de la dialéctica.

Con Husserl comencé a columbrar la posibilidad de la certeza en el conocimiento. Fue más tarde cuando las cosas se quebrantaron.

Pude publicar artículos en *Analecta Husserliana* (*The Yearbook of Phenomenological Research*, Dordrecht, Boston, London); este hecho posibilitó que me pusiera en contacto con la polaca Anna-Teresa Tymieniecka, la cual había sido alumna del también polaco Ingarden (1893-1970), quien estuvo en la Universidad de Göttingen desde 1912 hasta 1917 y allí tuvo a Husserl de profesor. Este le dirigió la tesis doctoral. A través de la revista traté a diversos fenomenólogos; me viene al recuerdo la italiana Ales Bello, afincada en Estados Unidos como la profesora Tymieniecka.

La relación «conciencia-mundo» resulta primordial y, a mí, además me centraba el problema de la certidumbre, la cual podía proporcionarme seguridad. Una frase de Agustín de Tagaste (354-430) habíame seducido cuando estudié a este penetrante pensador cristiano:

Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.
(«Contaremos con la verdad, aunque el mundo perezca.»)

Ya la primera vez que tuve noticia de la escuela médica de la isla griega de Kos, donde Hippokrates (460-377) introdujo un saber obtenido con métodos científicos en un campo dominado entonces por la magia y la credulidad, tuve la sensación de pisar terreno seguro. Lo propio me sucedió con la ciencia helenística de Alejandría, ciudad que con los Ptolomeos (a partir del siglo III a.C.) adquirió relieve mayúsculo con su Mouseion (universidad y academia) y su biblioteca (700.000 volúmenes). Euclides y Apolonio —matemáticos—, Arquímedes —físico—, Herófilo y Erasístrato —médicos—, Eratóstenes, Aristarco, Hiparco, Ptolomeo —astrónomos—... fueron científicos de alto rango. Dos incendios (uno en 415 y otro en 640) pusieron punto final a la biblioteca y a aquellos siglos de ciencia rigurosa que trajo seguridades sin cuento. Yo ambicionaba una certidumbre y una convicción parejas en el campo filosófico a fin de suprimir zozobras y ansiedades en las esferas teológica y ética. Dicho afán me forzaba a hurgar cada día más en el pensamiento de Husserl.

Platón (428-348) estimó que con la reminiscencia era posible acceder al saber último, aquel saber que abraza el *anhypotheton* sobre el cual descansan todos los restantes saberes. ¿Podría yo vivir en paz con un saber *anhypotheton* (aquel que ha superado el ámbito de las hipótesis)? En el siglo XVII Descartes imaginó haber encontrado el *fundamentum certum et inconcussum* del edificio entero del saber. Husserl buscó, a lo largo de su biografía, el suelo inconmovible del saber y del obrar; pensó haberlo encontrado en la evidencia de la conciencia.

En *Logische Untersuchungen-II* (*Investigaciones lógicas-II*) propone:

Quiero volver a las cosas mismas.

Las *cosas mismas*, en Husserl, no son los objetos del mundo, sino las vivencias (*Erlebnisse*) en que aquellas se hacen presentes a modo, precisamente, de entidades lógicas. Encaminarse hacia las cosas es apuntar a los actos por los cuales ponemos los objetos mundanales. Y los ponemos con la intencionalidad de la conciencia, la cual descubre la esfera de lo intencionado. En este significado da lo mismo que el objeto intencionado sea el dios egipcio Osiris o bien el político catalán Prat de la Riba. Uno y otro dejan de ser objetos inmanentes, en mí, ciñéndose al estatuto de objetos intencionales.

Se me hizo así problema la génesis misma de la objetividad. El que fue mi amigo Stephan Strasser (1905-1991), nacido en Viena, aunque lo traté

siendo ya profesor de la Universidad holandesa de Nijmegen (Nimega), redactó un importante libro con el título *Phénoménologie et sciences de l'homme* (1967) que me ha resultado muy útil. Me hizo obsequio del mismo durante el XV Congrès Mondial de Philosophie (1973), que tuvo lugar en la ciudad búlgara de Varna. Este congreso fue la ocasión igualmente de establecer contacto con el analítico inglés Alfred Jules Ayer (1910-1989) y con los marxistas polacos Adam Schaff (1903-2006) y Bogdan Suchodolski (1903-1992). Ninguno de los tres, sin embargo, se prestaba a la Fenomenología, ni tan siquiera Schaff.

Strasser en su libro desarrolla tres niveles sucesivos de objetividad: el *precientífico*, o cotidianidad visceral de la vida, el *científico*, o conjunto de objetos del conocimiento que resultan del método científico, y el nivel de objetividad *metacientífico* que nace de enfrentar el sentido con la posibilidad del «no-sentido» o sinsentido. Este tercer nivel de objetividad aborda la problemática de las significaciones o interpretaciones. La objetividad científica queda situada, en consecuencia, entre el suelo cotidiano del que se alimenta —precientífico— y el nivel donde queda problematizada la ciencia —esfera metacientífica—. ¿Qué tipo de objeto acababa siendo mi Dios de la fe al que yo sometía a razón? ¿*Fides quaerens intellectum* o bien *intellectus quaerens fidem*? Pero Dios ¿puede ser objeto, del tipo que sea? Dios, ¿un objeto de conocimiento? ¿No se le destruye de tal guisa? ¿Mejor mirar hacia el *Inefable* de los judíos? ¿Dios es silencio o por ventura nada? Por lo menos, es nada cognoscible.

Todos los objetos son tales para una conciencia, para un acto de apercepción. El mundo posee objetividad puramente intencional. La lengua alemana distingue entre *Bewusstsein* («saber-de-sí» o «darme-cuenta-de») y *Gewissen*. Dado que ni el idioma castellano ni tampoco el catalán establecen diferencia tan nítida, advierto que al hablar de *conciencia* me sirvo del significado de *Bewusstsein*, que apunta *a lo que sea* la conciencia mientras que *Gewissen* señala hacia *lo que quiere* la conciencia, la cual pasa a ser, así, conciencia moral.

La conciencia no es cosa alguna, siguiendo a Husserl. Lo que aparece a la *conciencia refleja*, por su parte, es «no-cosa».

Descartes en el *Discours de la méthode* (parte quinta) sostiene que un autómata —sería nuestro internet— no piensa lo que dice y esta es la razón de que haya que programarlo. Lo virtual carece de conciencia, tanto de conciencia psíquica como moral.

En *Ideen*, Husserl afirma que la conciencia es el único absoluto en el doble sentido de que *es dada absolutamente* —sin condiciones— y de que *nulla re indiget ad existendum*. ¿Conciencia de Dios? El único absoluto es esta conciencia de Él. ¿Y Él, Dios?

También Freud se valió de la palabra *conciencia*, pero nada que ver con Husserl. Esto lo tuve siempre claro. En *Essais de psychanalyse* (leí el libro en traducción francesa) escribió:

> La division du psychique en un psychique conscient et un psychique inconscient constitue la prémisse fondamentale de la psychanalyse [...]
>
> La psychanalyse se refuse à considerer la conscience comme formant l'essence même de la vie psychique.

Aprendí a no confundir *conciencia psíquica* (Freud) y *conciencia trascendental* (Husserl). A la primera la capta cualquiera; la segunda ya pide paciencia y agudeza. Esta segunda, la conciencia fenomenológica, es conciencia constituyente de toda modalidad de sentido cara a nosotros. El yo, que sustenta los actos de conciencia, no es el yo empírico de cada quien, sino el yo trascendental —el cual *condiciona y hace posible* no importa qué acto de conciencia—; este yo no responde a *quid sit*, sino a *quomodo sit* algo, a cómo dicho algo se hace objeto para mí.

Husserl escribió en *Méditations cartésiennes* (traducción al francés de Lévinas):

> Tout ce qui existe et vaut pour moi, existe et vaut à l'interieur de ma propre conscience [...]
>
> Tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même.

Y en tal tesitura, ¿qué pasa con Dios?

> L'ensemble du monde concret qui m'environne n'est plus pour moi, désormais, un monde existant, mais seulement «phénomène d'existence» (*Seinsphänomen*).

¿Dios? ¿En qué acaba Dios para que yo siga viviendo?

> Tout état de conscience est conscience «de» quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet.

Dios, ¿simple correlato de un estado de conciencia? Yo apetecía bulto y no sombra de Dios. ¿Cómo queda? Parece que se da un desplazamiento de la presencia de la realidad a su presencia en el *ego*.

Ahora bien, reconocí que el «mundo-para-mí» se convertía en el «mundo-en-mí», con lo cual este pasaba a ser el sentido de mi vida. Me resultó, no

obstante, imposible aceptar a un Dios que de alguna manera se reducía a ser correlato de un acto de conciencia. Dios, ¿una variable dependiente de la conciencia? A pesar de todo, diría que verdad y libertad son tales para una conciencia que sabe lo que sabe y, además, sabe lo que quiere. Los filósofos griegos ignoraron la conciencia; en cambio, tanto el agustinismo como el protestantismo colocaron al individuo consciente en el corazón de la fe cristiana. ¿No se cae de esta guisa en el fideísmo? No, me cuentan. ¿Por qué? Porque todo objeto es objeto para una conciencia. ¿Por ventura no se muda la conciencia en creadora del mundo, incluido Dios? En manera alguna, se me responde. En *Ideen II* Husserl sostiene que la conciencia es nada desprovista de mundo. ¿Lo que vale, entonces, es la objetividad en vez de la subjetividad? Tampoco; la objetividad existe únicamente a manera de polo de una mirada consciente intencional. Aquí reside el intríngulis: en colocar un puente, que se aguante, entre subjetividad y objetividad. ¿Dios con un pie en cada orilla o bien al margen de todo?

O bien no contamos con bulto de Dios, o bien Dios acaba en objeto, en *ontos* supremo. En esta segunda hipótesis entra en el campo fenomenológico. Pero hay que tener presente que el objeto se constituye por sedimentación de significaciones. Estas, no obstante, no son las condiciones *a priori* de toda experiencia en el sentido del kantismo puesto que, para Husserl, el entendimiento que establece las condiciones indicadas como fundadoras de la experiencia en general —externa e interior—, es un entendimiento que queda fundado sobre la experiencia. Pero de Dios carecemos de experiencia sensible intersubjetiva; de las subjetivas, que cada cual cargue con ellas. Elementales fenómenos psiconeurológicos.

¿Enmarañado este modo de plantear el tema de Dios? No dispongo de otra salida. ¿Solo amarlo? No soy gato. No me valen ni la fe del carbonero —subjetivismo— ni tampoco el descreimiento del jabalí —objetivismo—. La fe del primero reposa sobre: *noto que me gusta el chocolate con churros*; el descreimiento del segundo descansa encima de: *si no lo veo, no me lo creo*. El escarabajo pelotero es un «sin fe», un descreído; únicamente cree en la mierda cuando la azuza en forma de bolita. Quien ama a Dios ¿no estará amándose a sí mismo? Quien solo cree en la mierda porque la toca, es un cerdo.

No disponemos de dato, de hecho, que sea distinto del significado que este tiene para mí. El positivismo burdo resulta zoológico. La conciencia, constitutivamente, consiste en apertura a otra cosa que ella misma, y pasa a ser ella (*conciencia*) en la medida en que queda penetrada de la realidad, ajena a dicha conciencia. Conciencia y mundo existen interrelacionados. A la aparición del mundo a la conciencia se la denomina *fenómeno*. El ser se iguala, de esta ma-

nera, al aparecer, es decir, al aparecer del mismo ser. Pero de Dios no tenemos fenómeno ni que tomemos a este en el significado de Husserl.

La conciencia posee estatuto de absolutez, consigna Husserl, a fin de evitar que alguien imagine que el yo, que realiza el acto de conciencia, pertenece a una región de la naturaleza —en este caso a la región psíquica—. Si contamos con naturaleza se debe a que existe el yo trascendental —no el de los psicólogos—. El mundo acaba siendo aquello de lo cual se puede tener conciencia —aquí *conciencia* no es la estudiada por los psicólogos; es realidad trascendental, es decir, aquella que *condiciona y hace posible* lo que sea aunque sin experiencia sensible de lo trascendental.

El acto de conciencia coloca delante de la evidencia. La evidencia es una verdad que se verifica a ella misma. Ahora bien, ver (*evidencia, ex videre*) no es juzgar; no coinciden *ver* un comportamiento amoroso y *juzgar* un acto interpretándolo como amoroso.

Husserl en *Méditations cartésiennes*, por ejemplo, introduce diferencias entre *noesis* (*cogitatio*) y *noema* (*cogitatum*), entre *apercibir* y *lo apercibido*. La *noesis* o modalidad intencional de la conciencia —*e.g.* me apercibo de que veo, recuerdo, entiendo...— consiste en inyectar sentido (*intencionalidad*) a las diversas vivencias de la conciencia. El *noema*, en cambio, es el correlato intencional del acto de apercibir; a pesar de la *epokhé* (o poner entre paréntesis), el mundo no desaparece, sino que subsiste como ámbito de objetos intencionales: es lo *cogitatum*. El *noema* (*noémata* en plural) indica el sentido o significado de los actos de conciencia, significado que prescinde de la existencia o inexistencia de las cosas o realidades extramentales. Dios es *noema* en diversas civilizaciones; ahora bien, ¿existe más allá del conocer? Esto es lo hiriente. No coinciden *oír sonidos*, o quedar afectado por estos, y *oír una sinfonía*; esto segundo apunta al objeto, a lo oído. *Noesis* es el acto de mirar de la conciencia; *noema* es el correlato de este estar mirando, es decir, es lo mirado. La conciencia no forma parte de un mundo existente puesto que no va más allá de ser *pura conciencia de*; toda realidad queda reducida a *Gegenstand*, a *vis à vis*, a *cara a cara*. Dios se me encogía. Lo que sea el ser queda atrapado en el *cogitatum*; su verdad reside en el *cogito*. Una cosa es Dios como realidad extramental y otra Dios como objeto intencional de la conciencia; una cosa es un árbol a secas y otra diferente *un árbol percibido como tal*.

En una intuición empírica, o experimental, se me da un objeto individual; en cambio, en la intuición fenomenológica se me entrega la esencia (definición) pura de algo. Lo que sucede es que de Dios no tenemos intuición empírica. ¿Cómo obtener, entonces, la intuición eidética de Él? ¿Por ventura a través de las intuiciones individuales de los escritos que hablan de Dios en las

distintas civilizaciones? El objeto intencional (Dios, Teorema de Pitágoras, Centauro, Cerezo, Miedo...) es solo eso: intencional, exista o no más allá. Contamos con el acto de apuntar a un objeto, pero de este, del objeto, de su existencia, nada se sabe más allá de estar apuntando hacia él, exista o no. ¿Platonismo?, ¿agustinismo? Dios, ¿punto último del deseo intelectual, epistemológico? La conciencia, ¿pasión de Lo Otro?

En 1982, en la Université Libre de Bruxelles, tuve la oportunidad de abordar esto asuntos graves con Emmanuel Lévinas durante el XIX Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. Asistió también el polaco-belga Chaïm Perelman (1912-1984), de quien había leído *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* con gran provecho; pensé comentar con él el conocimiento de Dios a base de la retórica, entendida como arte de argumentar, valiéndome así de la prueba no demostrativa. Pero no se presentó la ocasión de platicar a solas con él. Se me antojó siempre distante.

El alemán Franz von Brentano enseñó filosofía en la Universidad de Viena a partir de 1884; fue entonces cuando Husserl siguió un curso suyo. Allí le sorprendió el concepto medieval de *intentio*, que se había desarrollado durante el siglo XIII con el dominico alemán Thierry de Freiberg (1250-1320), por ejemplo. El entendimiento hace que existan de manera esencial (*esse quidditativum*) las cosas que la naturaleza produce tan solo en entes individuales y limitados, el *esse hoc*. Brentano objetivó sus enseñanzas sobre el particular en el libro *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), obra que Husserl estudió. En ella escribe Brentano:

> La palabra «conciencia» aplicada a un objeto cuyo conocimiento está en la conciencia [...] hace referencia a la presencia intencional de dicho objeto.

El concepto de *intencionalidad* impresionó a Husserl. Brentano dejó escrito:

> Nadie puede dudar razonablemente de que el estado psíquico, del cual se apercibe, en él mismo no existe tal como él lo apercibe.

El ser humano es el hontanar de intenciones significativas. Es preciso distinguir entre el contenido vivido y el objeto extramental. Este se hace presente en el acto psíquico como vivencia intencional, pero no como la realidad misma. La realidad externa queda reducida a hecho de conciencia; es decir, en el *ego cogito* (en la *cogitatio*), el mundo es algo simplemente vivido. Dicha vivencia pasa a ser un dato absoluto. No interesa lo que aparece a la conciencia,

sino el hecho de aparecer, el «ser-fenómeno» del objeto. En el *cogito* hay algo más que la *cogitatio*; en él está el objeto mismo. Esto sí, en cuanto que visto, pensado, imaginado, deseado. Ver la banderita catalana encima de mi mesa de trabajo no es contemplar en miniatura mental dicha banderita, sino estar apuntando al objeto exterior *banderita catalana*. Conciencia es conciencia de este fenómeno de ver. El sentido del ser (*Seinssinn*), del objeto *banderita catalana*, queda constituido por la donación de sentido. Conocer es interpretar (*Deutung*). La sola física ignorará siempre qué sea el fenómeno físico. El positivismo de Comte carece de sostén racional.

La intencionalidad implica la primacía *de algo* por encima de la conciencia *de sí*. El acto de apuntar hacia algo se concreta con el *noema*, el cual es el correlato de la *noesis*. ¿No se cae de tal guisa en el idealismo? De ser así, pierdo a Dios, a un Dios sustancioso. A pesar de todo, reconozco que Husserl no es ni Platón (libro VII de la *República*) ni tampoco es Descartes; uno y otro pierden el mundo sensible, extremo que Husserl evita ya que pone, como punto de arranque, a la intuición eidética de lo sensible. Imposible igualmente atribuir a Husserl un idealismo como el del irlandés George Berkeley (1685-1753).

A este respecto Husserl dejó escrito en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie* (1913):

> Al efectuar la reducción fenomenológica, en realidad no hemos perdido nada, sino que hemos ganado el ser total, el cual contiene en sí como correlato intencional de los actos [...] todas las transcendencias del mundo, constituyéndolas dentro de uno mismo.

El concepto de *intencionalidad* hace imposible colocar el mundo como simple representación en la conciencia. La conciencia es «dirección-hacia» lo que ella no es. No obstante, la realidad allende la conciencia, en Husserl, no disfruta de otra entidad que la de su aparecer a la conciencia. La realidad independiente, así contemplada, no es ni el mundo (*realismo*) ni tampoco la conciencia (*idealismo*), sino un «mundo-para-la-conciencia». Contamos exclusivamente con lo que aparece y, por cierto, tal como aparece. No hay mundo tras la aparición. Ha desaparecido la oposición clásica «sujeto-objeto». Este extremo, precisamente, es el que no consigo aceptar aunque constituya la originalidad de Husserl.

El concepto de *intencionalidad* husserliana me impactó el día en que compré *Situations I* de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Aconteció en París, en la librería Gallimard, y fue en 1970. Un capítulo del libro en cuestión se titula: «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité».

He aquí algunos textos significativos:

> La conscience et le monde sont donnés d'un même coup [...]
>
> Connaître, c'est «s'éclater vers» [...] là-bas, pres de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse [...]. Hors de lui, hors de moi.
>
> Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme «intentionnalité».

El *cogito* recoge en sí intencionalmente al mundo entero como a su *cogitatum*. No se ha perdido al mundo; se ha ganado como fenómeno mío. Ahora bien, si es así ¿no hemos extraviado la trascendencia del mundo? Idealismo ¿trascendental? ¿Estamos regresando a Kant, el cual perdió a Dios al servirse de la *Vernunft* teórica?

Detrás de todo acto de conciencia se sitúa el yo; ahora bien, no se trata del yo mundano —el tuyo o el mío que son cosas psíquicas—, sino que Husserl habla del yo trascendental, el cual opera en todo acto de conciencia constituyente a modo de condición posibilitadora. Este yo se coloca más allá de toda posible experiencia.

Alguien —ignoro quién— ha tenido compasión, estos días en que redacto esto, de mi desasosiego por Dios y me ha enviado, desde París supongo, el libro *La pensée de Dieu* (Grasset, 2012), escrito por los hermanos Igor y Grichka Bogdanov. El primero es físico teórico; el segundo es matemático. El problema en torno a Dios, sin embargo, una vez leída con gusto la obra no ha dejado de atenazarme. La cuestión es previa: ¿qué es conocer? Los dos hermanos lo dan por supuesto. Ingenuos.

De someter Dios a la *epokhé* husserliana, ¿qué Dios me queda?

El sustantivo griego *epokhé* se forma a partir del verbo *epékhein*: suspender, parar. En Husserl, *epokhé* será *suspensión* o *poner entre paréntesis*. En cambio, la fórmula *assensus sustinere* de Marcus Tullius Cicero (106-43 a.C.) no significa *suspender el juicio*, sino *suspender el asentimiento*. Husserl adopta la primera fórmula, la griega. No se trata de escepticismo; aquello que propone es *no hacer uso*. Lo que se decide es interrumpir la confianza en la existencia del mundo a fin de ver claro en vez de proceder precipitada e intoxicadamente. De esta guisa, la existencia de Dios queda para luego; Dios, encerrado en la jaula de mis problematizaciones. *Epokhé*, interrupción, parada. ¿Dios? Para más tarde. ¿Siempre para más tarde? ¿No será demasiado tarde?

A veces imaginé que la *epokhé* husserliana coincidía con *le doute* de Descartes, pero no es así. El filósofo francés duda de forma provisional y de manera instrumental —se duda a fin de salir de la duda—; en cambio, la *ephoké*

en manos de Husserl es definitiva. Suspendo mi actitud natural, o creer en la existencia del mundo, y esta constituye mi única verdad. La *epokhé* es la finalidad de ella misma; por el contrario, la duda cartesiana es trampolín que lanza a disfrutar finalmente de certeza. No; la *epokhé*, con todo, no niega al mundo, limitándose a neutralizar su validez. El mundo continúa existiendo, pero yo no formulo juicios sobre él. ¿Acerca de Dios? Silencio. ¿Wittgenstein? ¿Último capítulo de su *Tractatus*? ¿Por qué no?

Husserl, de hecho, anuncia dos modalidades de *epokhé*: *reducción trascendental* —el mundo queda reducido a su aparición a la conciencia— y *reducción eidética* —los objetos del mundo quedan reducidos a su esencia o *eidos* prescindiendo de individualidades—. Antes me he referido a la *epokhé* trascendental, la cual nos cuenta que el mundo en torno, más que existir, es únicamente *fenómeno de existencia* —expresión del mismo Husserl en *Méditations cartésiennes*.

Por la reducción eidética la esencia, o *eidos*, del objeto queda constituida por lo no variante que permanece idéntico a lo largo de las variaciones de presentación. La esencia de algo —de un color, o de una virtud, o de Dios— es aquello por lo que se me revela dicho algo; es cuestión de una donación originaria. No se confunda con abstracción.

Pero regreso a la *epokhé* trascendental porque en esta comprendí que se ventilaba el tema teológico tal como a mí me estaba atenazando. ¿Tengo derecho epistemológicamente a formular juicios acerca del mundo o debo ceñirme a enunciar juicios sobre mis actos de conciencia? He aquí el infortunio. La reducción trascendental fuerza a la conciencia a desprenderse de la ingenuidad de fiarse de la actitud natural, la cual consiste en creer espontáneamente que el mundo está ahí, tal como lo capto, sin caer en la cuenta de que la conciencia es donadora de sentido (*Sinngebende*). Husserl, si no yerro, reduce el ser a su aparecer o, por lo menos, se abstiene de pronunciarse sobre el estatuto ontológico último del aparecer a la conciencia. Acepto que el asno es incapaz de *epokhé* trascendental viviendo el mundo en derredor tan tranquilamente; es decir, como asno.

No puedo menos, llegado a este extremo, que pensar en el *gnothi seauton* del Santuario de Delfos, tema que Agustín de Tagaste retoma precisamente refiriéndose a Dios:

> Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.

De tal guisa, ¿no me quedaba Dios reducido a psicología? El psicologismo ha sido otro despropósito.

Tuve la oportunidad en 1979 de comentar esta cuestión con el dominico francés Yves Congar (1904-1995) durante un Congreso Internacional de Filosofía Católica que se celebraba en la ciudad brasileña de Rio de Janeiro. Congar me remitió al concepto husserliano de *Lebenswelt* o «mundo de la vida». Mientras que en Hegel todo era racional, en Husserl hay que contar con lo anterracional o prerracional. Para comenzar debe uno dirigirse a la inmediatez de nuestra presencia al mundo; antes de las teorías o conceptualizaciones científicas del mundo tenemos que contar con el mundo vivido y todavía no explicado a través de conceptos. Se da una experiencia primera a partir de la cual se determinan los objetos conocidos. Este fondo primordial es algo recibido, no construido, y anterior al acto de poner. Lo no tematizado, lo notético, precede a toda construcción. Antes de la tesis acerca del mundo, está la «manera-de-estar-en-el-mundo» o *Lebenswelt*. La anterioridad de este se despliega en tres ámbitos: el histórico-cultural, el biográfico-individual y el epistemológico. En los tres ámbitos descubro la cuestión de Dios. Se da la actividad predicativa desde la experiencia antepredicativa. La verdad científica no reposa ontológicamente sobre Dios como sucede en Descartes, sino que se funda sobre el *Lebenswelt* o vivencia inmediata de aquella vivencia en la cual ser humano y mundo se descubren originariamente de acuerdo. Cada hombre queda definido por sus experiencias originarias, prerracionales; ¿volver al útero materno? Obstinación en encontrar el punto cero.

En la ciudad francesa de Nice asistí a una conversación, en 1969, a la que entonces no supe sacarle todo el jugo intelectual. Discutían sobre la interpretación que Jean Hyppolite (1907-1968) había llevado a cabo de Hegel en lo tocante a la dialéctica entre *yo* y *tú*. Sucedió durante el XIV Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. El profesor D'Hondt intentó clarificarme el asunto pero no alcancé a seguirle correctamente. Años más tarde he podido hacerme cargo del mismo con el tratamiento que Husserl realiza en *Méditations cartésiennes*, capítulo quinto:

> Lorsque moi, le moi méditant, je me réduit par l'«epokhé» phénoménologique à mon «ego» transcendental absolu, ne suis-je pas devenu par là même «solus ipse»?

¿Resulta factible que el yo consciente alcance al tú consciente o bien quedo inexorablemente solo? El *ego* del *ego cogito cogitatum* ¿no pierde tanto el mundo como las comunidades históricas? Responde Husserl en *Méditations cartésiennes*:

> Au point de vue phénoménologique, l'autre est une modification de mon moi.

Pero cabe interrogarse entonces, ¿de qué manera el otro, que queda únicamente «apresentado», se hace uno con mi carne que lo capta, carne o cuerpo que sí se halla, por cierto, presentada? Mi *cuerpo propio* con el que veo, toco y me expreso, mi carne (*Leib*), constituye el punto de referencia de los cuerpos (*körper*) restantes. Mi cuerpo no dista de mí; en cambio, los cuerpos exteriores se sitúan a distancia. ¿No hace aparición, de tal guisa, una dialéctica entre el extraño propio —yo veo, yo toco— y el extraño fuera de mí que no va más allá de ser entelequia? Y, sobre todo, ¿qué es la persona divina, extranjera a mí? Esta no da alcance a mi corporeidad. ¿Queda inevitablemente extraviada? ¿Dios perdido? ¿Y el Dios Encarnado?

Leib en lengua alemana es «cuerpo animado», es mi propio cuerpo en la medida en que persiste vivo —el cadáver ya no—. *Körper* en el mismo idioma es cuerpo físico inanimado; de hecho el cuerpo del otro, de entrada, no supera el estatuto de *körper*, de objeto mundanal, y así persiste hasta que entra en *simpatía* con mi *Leib*. El vocablo *simpatía* lo entiendo en su etimología griega: *pathetikós*, de épathon («experimentar»), y *syn* («con», «juntamente»). *Sympátheia* («simpatía») es el acto de sentir igual que otro. La *Leib* de uno y la *Leib* del otro «simpatizan» y así se reconocen. Pero ¿cómo llegar a tal extremo con Dios si ni tan siquiera me resulta posible con la *Leib* de Jesús de Nazareth y menos con el cuerpo simbólico del Cristo resucitado de entre los muertos? Algunos textos de los místicos, sin embargo, en ocasiones parecen referirse a relación carnal (en el significado, ahora, de *Leib*) como sucede en *El libro de la vida* de Teresa de Ávila (1515-1582) describiendo uno de sus éxtasis. Pero no se supera la esfera de los fenómenos psíquicos a menos de servirse del método fenomenológico, el cual indaga esencias.

Descartes habíase ya planteado la cuestión del solipsismo del *ego cogito* resolviéndola con un Dios —quiérase o no, sacado de la manga— que sale garante del mundo más allá del radical *ego cogito*. En cambio, el esfuerzo de Husserl reside en descubrir si la intersubjetividad puede vencer al solipsismo; él considera que sí aunque no me ha resultado asunto resuelto si se arranca del *ego cogito cogitatum*. Lo que se da es el cuerpo vivo del otro, su *Leib*, el cual se muestra como semejante al mío, pero, claro, la dificultad está en cómo superar el básico *me doy cuenta de* que apercibo el otro cuerpo. ¿Cómo saltar de la apercepción hasta lo extramental? Intencionalidad; nada más.

Mi amigo holandés nacido en Viena, Stephan Strasser, fenomenólogo, con quien comenté este extremo durante el V Congreso Mundial de Filosofía que tuvo lugar en Varna (Bulgaria) en 1973, me lo enfocó de la manera siguiente:

—El ser humano depende tanto de los otros que sin estos no puede existir como ser consciente. La conciencia humana es una conciencia indigente.

Las personas nos *encontramos*, me decía, en situaciones significativas para nosotros; de lo contrario, no se da *encuentro*, sino simple roce, normal fricción. Tal vez, digo, una comunidad concreta de creyentes, una *ekklesía* de creyentes, una asamblea convocada por la fe común de un grupo determinado se convierta en el punto cero del resto. Pero esto, diría, se aleja ya del planteamiento husserliano siendo harina de otro costal aunque no es menguado asunto, sino cuestión *majoris momenti* para la fe religiosa. El primer Heidegger lo vislumbró ya así.

Lo último que leí de Husserl, y no en su totalidad, fue *Die Krisis der europaischen Wissenschaften*. Lo llevé a cabo en la versión francesa de la editorial Gallimard (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Se me abría una meditación inédita.

Los nazis llegan al poder en Alemania en 1933. A Husserl le suprimen toda actividad académica pública incluida la prensa. El 7 de mayo de 1935 pronuncia en Viena una «conferencia-manifiesto» con el título *La crisis de la humanidad y la filosofía*. Aquí se halla el núcleo de su libro. ¿La historia tiene sentido o, acaso, la razón desfallece en su vientre?

Husserl descubre las raíces de la actual crisis europea en el siglo XVII cuando la razón matematiza la realidad y se aparta de los problemas vitales de los hombres poniéndose a vivir de la abstracción. Él intelige la historia como abierta e infinita. La historia transmite una herencia siempre en movimiento. Contra Hegel no acepta que, de suyo, la historia tenga un término, un cierre. En el libro *L'origine de la géométrie* traducido al francés por Jacques Derrida y publicado por Presses Universitaires de France consigna:

> L'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaires.

De manera más contundente se manifiesta en *Logische Untersuchungen I* (1900) como se observa en el texto que traigo de la traducción francesa de PUF. Se expresa así:

> Aucune vérité n'est un fait, c'est-à-dire quelque chose de déterminé dans le temps. Une vérité peut sans doute signifier qu'une chose est, qu'un état de choses existe, qu'une modification a lieu, etc. Mais la vérité elle-même transcende toute temporalité.

¿Qué acaba siendo, pues, la verdad? La verdad —incluida la verdad acerca de Dios— es proceso y no solo evidencia actual; consiste en corrección de

evidencias sucesivas. La verdad es historia; ahora bien, esta, la historia, va más allá de ser flujo de sucesos; es proceso teleológico, producción de un sentido. Dios, ¿el último sentido, el definitivo, pero únicamente al final? ¿No se trata de una reminiscencia hegeliana?

En *Krisis* Husserl concibe al ser humano de otra manera de como lo había llevado a cabo antes; deja de ser un *ego* psíquico y mundanal para convertirse en soporte de una razón teleológica y pasa a ser, así, el hombre, una realidad cultural e histórica. Al ser humano le incumbe poner en práctica un proyecto teleológico inacabable. Tanto la razón como la verdad exigen a la historia. La conciencia de tiempo es tan definitoria que encima de ella se apoya toda conciencia de objeto. El sujeto humano se configura en el seno de una unidad histórica. Dios ¿desconoce no solo al espacio, mas igualmente al tiempo? Entonces no se halla a mi alcance. El *ego cogito cogitatum* no puede concebirse como no sea en el vientre de un proceso histórico por muy significativo que este pretenda ser o realmente sea.

No obstante, aunque la historia sea teleológica no deja de ser un lugar de peligro y de posible quebranto irreparable. Nazis en Alemania. Comunistas en Rusia. A este reto responde Husserl en *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, traducido, el texto, por Paul Ricœur en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1950):

> Si une culture rationnelle n'a pas abouti, la raison n'en réside pas dans l'essence du rationalisme lui-même, mais seulement dans son «aliénation», dans le fait qu'il s'est enlisé dans le «naturalisme» et l'«objectivisme».

El discurso en torno al Eterno parece plausible en la medida en que la razón no se ha alienado en el naturalismo y en el objetivismo. Esto en cuanto a la reflexión acerca del significado de *Absoluto Divino*; de querer afrontar al referente lingüístico *Dios*, la razón queda entonces muda, taciturna.

Edmund Husserl, al que me remitieron varios pensadores a lo largo de mi biografía, no me ha regalado consuelo definitivo alguno ni en la esfera epistemológica —resulta hacedero caer en el idealismo—, ni menos en el plano teológico —Dios, como referente, queda irremediablemente fuera del *ego cogito cogitatum*—. Me ha resultado, en cambio, estimulante su fenomenología para tratar del Sentido Último de todo en la medida en que no se abandone al discurso cultural sobre el asunto, discurso que vive precisamente en el decurso histórico. Este es ya tema del último Husserl.

Dos filósofos fenomenólogos —una mujer y un varón— me impresionaron en su día y hasta me impactaron: Edith Stein (1891-1942) y Jan Patočka

(1907-1977), alemana, ella; moravo (checo), él. Sus escritos poseen solidez, pero aquello que me afectó fue su entereza biográfica. En los dos, pensar y hacer tenían una sola alma.

Edith Stein era judía; estudió con Husserl en la Universidad de Göttingen siendo más tarde ayudante de cátedra del mismo filósofo, entre 1916 y 1918, en la Universidad de Freiburg im Breisgau. Se convirtió al cristianismo católico en 1922; pronto ingresó en la orden religiosa de las Carmelitas (1933). La Gestapo, la policía política del partido nazi de Hitler, la arrestó y la encerró en el campo de exterminio de Auschwitz (Oświęcim en polaco), cerca de la ciudad de Cracovia, donde la asesinaron el 9 de agosto de 1942. En 1950 se publicó su libro *Endliches und Ewiges Sein* (*Ser finito y ser eterno*). No lo he estudiado pero descubrí su existencia en un seminario de filosofía; se opone a la vez a la fenomenología de Husserl y a la ontología fundamental de Heidegger, puesto que considera que ni la intencionalidad de uno ni tampoco la comprensión del ser del otro constituyen el sentido de las cosas.

Jan Patočka estudió en la Sorbonne (París) entre 1928 y 1929 escuchando la conferencia de Husserl sobre las *Méditations cartésiennes*. Patočka fue amigo de Koyré —un filósofo ruso nacionalizado francés—, alumno directo de Husserl. En 1932, Patočka estuvo con Husserl en la Universidad de Freiburg im Breisgau. Al caer Checoslovaquia en manos de los comunistas estalinistas en febrero de 1948, Patočka fue expulsado de la Universidad de Praga de donde era profesor. En enero de 1968 sube al poder el comunista no estaliniano Alexander Dubček abriendo espacios de libertad social, pero los tanques comunistas de la Unión Soviética invaden Checoslovaquia el 21 de agosto del mismo 1968. Por espacio de muy corto tiempo Patočka disfrutó de libertad. Después el país quedó sumido en la represión. En esta situación inhumana mi fenomenólogo checo protestó, siendo el coautor y primer portavoz de la «Carta-77», un documento de protesta publicado el 1 de enero de 1977. La policía política del gobierno comunista le detiene sometiéndolo a interrogatorios y a torturas que le causaron la muerte en marzo de 1977. Únicamente he tenido en mis manos, ojeándolo, su libro en francés *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Verdier, 1981). Una de las frases leídas que recuerdo decía:

> Le rationalisme moderne voulant dominer les choses, est dominé par elles, par le désir du profit.

El primer contacto —no directo— que establezco con el fenomenólogo austríaco Alfred Schütz (1899-1959) fue a través del yugoslavo Thomas Luckmann (nacido en 1927), que terminó siendo profesor en la Universidad de

Konstanz a partir de 1970. El Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, al frente del cual se hallaba el profesor Joan Estruch, invitó a Luckmann para impartir un seminario. Asistí; me impresionó. Habló de Schütz y me compré el libro de este *La construcción significativa del mundo social*, publicado en Barcelona por Ediciones Paidós en 1993. Se trata de un trabajo que introduce la fenomenología de Husserl en el terreno sociológico. Asegura que la vida cotidiana tiene su comienzo en el mundo intersubjetivo y en manera alguna en el ámbito de lo privado.

Si se me pregunta qué obras de Husserl he manejado más asiduamente en mi vida, confesaré las siguientes:

— *Recherches logiques-1*, PUF, 1959.
— *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, 1955.
— *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950.
— *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964.
— *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1931.

Esta última es de la que más me he servido para las reflexiones universitarias.

¿Qué libros aconsejo en vista a inteligir a Husserl? Pues tres. Son estos:

— Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1984.
— Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, 1992.
— Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1987.

Pongo punto final a estos recuerdos filosóficos, que buscaban la esperanza, de la siguiente guisa:

> «Abyssus abyssum invocat», del salmo XLII, 8, atribuido al rey judío David (1010-970 a.C.).
>
> «Una sima grita a otra sima», o en catalán: «Cada aiguat en crida un altre», o en francés: «Une vague apelle une vague».
>
> «Abyssus abyssum invocat.»

¿Por ventura nuestro cerebro posee demasiadas neuronas y excesivas comunicaciones entre ellas? Ni la cabezota del elefante ni la cabeza del gorila se plantean el tema de Dios.

Immanuel Kant (1724-1804)

Estudiando para escolapio cursé las Humanidades en el monasterio románico-gótico de Irache, al pie de Montejurra, en el antiguo Reino de Navarra, el cual en el siglo XVI quedó anexionado a la glotona España —Castilla y sus asimilados—, jamás saciada. Actualmente esta sigue comiendo con ansia morbosa Euskadi y Catalunya.

Corrían los años 1944 y 1945, años de hambre. El profesor de filosofía fue el escolapio Laureano Suárez, quien, por cierto, había obtenido una licenciatura en Teología en la prestigiosa Universidad Gregoriana de Roma. Nos habló a chorros de Kant pero para contarnos una sola cosa de tomo y lomo: las obras de este alemán protestante estaban en el *Index librorum prohibitorum*, promulgado por el Concilio de Trento en 1564. Después esta lista de obras nefastas y nefandas fue engordando en manos, primero, de la Congregación del Índice y a partir de 1917 siguieron con esta faena los hombres del Santo Oficio. A partir de 1966 se dejó de publicar. En 1965 había concluido el Concilio Vaticano II. No fue mucho, saber que Kant era un pensador tan dañino como una cobra asiática o africana. Podría haber sucedido, sin embargo, que fuera yo, entonces, tan ganso de mollera que no alcanzara de las explicaciones del profesor otro extremo que el diabólico y luciferino. En la España del dictador Franco solo había o demonios o bien ángeles. Franco y sus obispos eran los ángeles superiores. Crecíamos impregnados de este maniqueísmo español que actualmente la mayoría absoluta del PP ha resucitado.

En 1954, superados los cursos comunes de la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona, comencé mi especialidad de Filosofía. Husmeando en la biblioteca del Colegio escolapio de Nuestra Señora (calle Diputació 277 de Barcelona), donde residí durante mis estudios universitarios, di de narices con el libro de Oswald Külpe titulado *Kant*, traducido al castellano y publicado por la editorial Labor. Me armé un lío. Espacio y tiempo, categorías, aprioridad... Tuve que dejarlo pensando que ya me lo explicarían.

Immanuel Kant (el nombre «Kant» proviene de la palabra alemana *Kante*, orilla, linde) nace en la ciudad de Königsberg, en la Prusia Oriental, el 22 de abril de 1724. Sin abandonar nunca su población, fenece en ella el 24 de febrero de 1804 contando ochenta años, edad más que venerable para la época. En 1985 la editorial Vicens-Vives de Barcelona me encargó la *Historia de la filosofía*, un libro de texto para alumnos de COU. Como título pusimos *Logoi* (discursos o pensamientos). Quería ilustrar la vida de cada pensador con un mapa que lo ubicara geográficamente. En un buen atlas busqué la ciudad de Königsberg, pero no fue tarea fácil. No estaba. ¿Qué había sucedido? El vendaval comunista Stalin (1879-1953) había desolado el lugar. En 1946 Königsberg pasó a denominarse Kaliningrad y dejó de ser alemana para convertirse en rusa. Deportaron a los alemanes y lo llenaron de rusos. Y así siguen las cosas. Mijaíl Ivánovich Kalinin (1875-1946) fue un revolucionario ruso que fundó el diario *Pravda*.

La familia de Kant, por lo que leí, era modesta; simples obreros. Eso sí, muy religiosos. Pertenecían al movimiento protestante conocido como pietismo, un deseo sincero de vivificar al luteranismo que se había relajado ya. Me resultó más cómodo perseguir la biografía de Kant que meterme en sus obras. Entre 1740 y 1746 estudió Teología, Filosofía, Matemáticas, Física y Ciencias naturales en la universidad de su población natal. Conoció entonces la física de Isaac Newton, quien había publicado en 1687 *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Al fallecer su progenitor, abandonó el centro universitario para ganarse la vida como preceptor en diversas familias pudientes que disponían de medios de fortuna.

Ingresó en la universidad como profesor en 1755 y enseñó en ella hasta 1797. Un profesional responsable. Fue un célibe ordenado, sistemático; se levantaba a las cinco de la mañana, comía a la una, salía a pasear a las tres y media fuera el tiempo placentero o bien desapacible. Buscando reproducciones de su rostro di con dos que me interesaron, un cuadro de 1791 debido a Gottlieb Doebler me lo presentó como varón tímido aunque cabezudo; el segundo cuadro, de 1790 y autor anónimo, me habló de alguien inteligente y con gran vida interior. He deseado siempre visitar su casa natal en la Prinzessinstrasse así como la tumba en el viejo Königsberg; frustrado hasta el momento presente. Me da la impresión de que experimentar la brecha por donde llegamos y el boquete por donde partimos permite conocer mejor a alguien. Los espacios significativos del origen de la vida y de la llegada de la muerte resultan hontanares de verdad humana. Salimos un día de la nada para ingresar en ella otro día.

¿Qué físico ofrecía este filósofo singular? ¿Y qué talante psíquico mostraba a los congéneres? Estaba seguro de que tales extremos me ayudarían a fin de

conocer mejor su producción filosófica, la cual ciertamente me causaba recelo y en algunos momentos hasta cagalera. Alumnos de cursos anteriores nos habían hablado del profesor Pedro Font i Puig (1888-1959), el cual exigía conocer a Kant. Veríamos.

Hurgando aquí y allá aunque sin ansia, es decir, fisgando o curioseando en libros que me salían al encuentro, me formé cierta idea de cómo era Kant visto desde fuera e imaginado desde dentro. No muy alto, por no escribir bajo, un poco cargado de espaldas o acaso simplemente con el pecho hundido, cabeza grande y desproporcionada en relación con el resto del cuerpo —el escultor griego Praxíteles no lo hubiera escogido como modelo—, de constitución orgánica enfermiza. En alguna ocasión me hizo pensar en el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855), cuyo físico fácilmente se prestaba incluso a la caricatura.

Observado por dentro, según leí, fue hombre muy curioso, lo cual se tradujo en investigación y reflexión constantes. Él mismo confesó: «Soy indagador por gusto». En contra de lo que había yo imaginado, por lo visto fue varón de amigos con quienes se reunía periódicamente. No le faltaba un toque de humor y hasta se mostraba afable y atento. Tuve que modificar mi *parti pris*, mi prejuicio sobre el personaje, mi idea preconcebida sobre él, que se me había formado a base de antojos gratuitos.

Me llamó muy pronto la atención que hasta los cincuenta y siete años no publicara su primera gran obra *Kritik der reinen Vernunft* (1781) y que a continuación, en diez años, escribiera mucho y de gran calidad. He aquí el prodigio:

— 1781: *Kritik der reinen Vernunft*.
— 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten Können*.
— 1785: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
— 1786: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.
— 1788: *Kritik der praktischen Vernunft*.
— 1790: *Kritik der Urteilskraft*.

¿Cómo fue posible tamaña gesta que a mí me soltó irresoluto e inclusive despavorido? Acabé no sabiendo dónde meterme. Pronto llegaría Kant de la mano de Font i Puig, quien impartía tanto la *Cosmología* como la *Psicología* a partir de las antinomias y de los paralogismos, respectivamente, de la *Crítica de la razón pura*. Nos lo habían aseverado y confirmado los veteranos. Kant a la vista. Yo seguí buscando información y pidiendo apuntes a los viejos; noso-

tros éramos novatos, unos pipiolos. Alguno me aseguró que la mejor introducción al pensamiento del Kant maduro era el libro *Prolegómenos* que el propio pensador escribió en 1783. Pero no lo abordé, pensando que lo más sensato era esperar la explicación del profesor Font i Puig.

Cada una de las tres *Críticas* de Kant exploraba posibilidades distintas del conocer humano: la dimensión científica, la dimensión moral y la dimensión artística. Supuse que nos ceñiríamos a la primera dimensión. Opté por posponer las lecturas. Lo circunspecto me pareció, de momento, informarme sobre la biografía de mi alemán prusiano. Nació bajo el reinado del Rey Sargento, Federico Guillermo I; entre 1740 y 1786 vivió un periodo favorable para los ilustrados pues reinó Federico II el Grande, amigo de Voltaire. Con el rey Federico Guillermo II, desde 1786 hasta 1797, padeció la censura del ministro Wollner, quien por decreto de 12 de octubre de 1794 prohibió a Kant publicar sobre temas religiosos. Había incomodado el libro *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). Pensaba yo, no obstante, que mucho más bestia era el déspota español Franco, que nos tenía censurados por los cuatro lados. La tiranía franquista no fue moco de pavo. Franco asesinaba sin lástima alguna. Era delicia para él.

Iba preparándome para el bautizo kantiano, al que temía pero a su vez ansiaba. En un texto de la *Logik* se pregunta Kant: *¿qué es el ser humano*? Esto me sedujo. Tal interrogante, aseguraba, resumía a otros tres previos que formula en la *Crítica de la razón pura*. Son los siguientes: ¿qué puedo conocer?, ¿qué tengo que hacer? y ¿qué puedo esperar si hago lo que tengo que hacer? Kant de hecho vivió tenso entre tres puntos: epistemología, ética y estética. El empirista escocés David Hume (1711-1776) le despertó del sueño dogmático tal como él mismo asegura en el Prefacio de los *Prolegómenos*, obra en que intenta divulgar la *Crítica de la razón pura* como he indicado ya.

A mediados de los años setenta del siglo pasado éramos colegas en el mismo Departamento de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Barcelona, el profesor Pere Lluís Font y yo. Empezaron a hablar el profesor Josep M. Calsamiglia y él acerca de una posible colección de Textos filosòfics en catalán que yo veía con muy buenos ojos. Por fin en 1981 apareció el primer volumen, con obras de Platón, en la editorial Laia. La empresa ha seguido con éxito gracias a la constancia de Pere Lluís Font. Calsamiglia murió en 1982. Recuerdo esto porque no han faltado en la colección obras de Kant, autor muy respetado por Pere Lluís. Las introducciones de este las valoré como excelentes: precisas y claras; cartesianas, vamos.

A finales de 1958 compré el librito de Ortega y Gasset titulado *Kant, Hegel, Dilthey*, de Revista de Occidente. Era ya licenciado (título que obtuve

en 1956), habiendo pasado, pues, por el laminador «Pedro Font i Puig»; pero a don José, Ortega y Gasset, lo apreciaba particularmente porque decía con claridad cosas que de suyo parecen, o acaso son, borrosas y hasta opacas. En esta ocasión quedé decepcionado importándome tan solo la ocurrencia que la cita siguiente señala:

> Para el alemán [...] es esencial al pensamiento saberse a sí mismo [...]. El Yo-alemán no es alma, no es una realidad en el cuerpo o junto a él, sino conciencia de sí mismo [*Selbstbewusstsein*].

Había esperado más de él a fin de dar satisfacción a mi afán de claridad y de precisión sobre un filósofo al que de hecho no había asimilado todavía.

Asistí en 1983 y en Montréal al XVII World Congress of Philosophy, el cual congreso se enfrentó con el tema *Philosophy and Culture*. El congreso comenzó el 21 de agosto y finalizó el 27 del mismo mes. Me entusiasmó la intervención de Emmanuel Lévinas (1905-1995), quien se expresó en francés, tratando la *Détermination philosophique de l'idée de culture*. He aquí una frase suya que me impactó:

> La culture c'est le sens venant à l'être.

Aproveché un momento muerto de aquel simposio mayúsculo para acercarme a Lévinas y preguntarle cuál era la dificultad abultada cuando se pretende entender a Kant. Me respondió refiriéndose a las tres *Críticas* kantianas:

> Ont été pensées en latin et écrites en allemand.

Un día, en clase, el profesor Font i Puig se refirió elogiosamente al catalán Ramon Turró i Darder (1854-1926), señalándonos que inclusive podría sernos de utilidad para inteligir a Kant. En la biblioteca que tenían los escolapios en el Colegio de la calle Diputació de Barcelona encontré el libro *Origens del coneixement: la fam*, de Turró. Obra interesante que introduce en Catalunya el método experimental del médico francés Claude Bernard (1813-1878), el cual expuso su metodología fisiológica en *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. El libro de Turró me soltó perplejo e irresoluto. Eso sí, di con unos textos que me acercaban a la epistemología kantiana; hacia el final de la obra, en el capítulo quinto en concreto, cuando aborda «Origen del coneixement de la realitat exterior». He aquí los textos:

Avui ningú pot sostenir seriament que les imatges siguin còpies o calcs de coses exteriors [...]

Res se coneix del món exterior sinó allò que'ns en sugereixen els sentits [...]

La sensació és un signe que l'inteligència ha d'interpretar [...]

La percepció resulta de la combinació de dos factors indispensables: un degut a l'acció exclusiva del món exterior [...], i altre de naturalesa motriu, que predetermina diferenciadament...

El apriorismo cognoscitivo baila en el escrito de Turró. Se trata de separarse de la inmediatez, de apartarse del papanatismo, consustancial por cierto al populacho.

Immanuel Kant incluso actuando de epistemólogo admiraba a los científicos como Newton porque estos aumentaban el conocimiento humano, mientras que los filósofos racionalistas, tales Leibniz o Wolff, fracasaban en dicha tarea. David Hume con su *A Treatise of Human Nature* (1740) le ayudó en su reflexión. Esta obra apareció traducida al alemán en 1755. Me acercaba a Kant comprendiendo su época. Dejaba el asalto de su producción escrita para más tarde. Fue una estrategia dictada por el miedo. Al pensador de Königsberg tanto Hume como Rousseau le forzaron a discurrir en contra de la filosofía racionalista que estaba en boga. Racionalismo y empirismo son dos corrientes importantes que él intentó superar sin suprimirlas, un poco a la manera de la posterior *Aufhebung* hegeliana. Consideraba que había entendido yo tanto el empirismo británico como el racionalismo continental; ahora me quedaba por inteligir el criticismo de Kant, del prusiano Kant.

He admirado sin falta al filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983) desde el momento en que seguí una semana de conferencias suyas impartidas en Barcelona durante los años cincuenta del siglo XX. Diría que fue en La Bolsa. No estoy en condiciones de precisar más; he perdido papeles en uno de mis traslados de domicilio. Había sido, él, profesor de la Universidad de Barcelona en 1941. Cuando en 1970 publicó el libro *Cinco lecciones de filosofía*, lo adquirí de inmediato. Fui directo a su lección sobre Kant; al pronto me hicieron caer de espaldas unas líneas:

Kant vivió en el siglo de la Ilustración [*Aufklärung*], esa extraña mixtura de racionalismo y de naturalismo [...]

Por una crítica fundamental de los principios de la naturaleza y de la razón, Kant destruye la Ilustración y crea una nueva época.

Alguien habíame contado que Kant era el gran *ilustrado* y ahora se me decía que este personaje asestó un golpe mortal a la *Aufklärung*. Bien es verdad que quien habíame dicho aquello añadió acto seguido que Kant fue el último gran ilustrado.

El pensador de Königsberg respondió a la pregunta ¿*Qué es la Ilustración*?, interrogante lanzado en 1783 por la *Berlinische Monatsschrift*, con las palabras siguientes:

> Nuestro siglo es con propiedad el siglo de la crítica, a la cual hay que someterlo todo [...]
>
> La Ilustración es la salida del hombre del estado de tutela. Este, el estado de tutela, es la incapacidad de servirse, uno, de su propio entendimiento [...]
>
> *Sapere aude!* Ten el coraje de servirte de tu inteligencia. ¡He aquí la Ilustración!

He sido perseverante lector del diario francés *Le Monde* y en él seguí indefectiblemente durante años la crónica filosófica de Jean Lacroix (1900-1986). Este, junto con Mounier, había fundado la revista *Esprit* en 1932. Asimismo a lo largo de años me dejé caer periódicamente en la librería que tenían Presses Universitaires de France en Place de la Sorbonne, en París; a finales de los años sesenta del siglo pasado descubrí, allí, *Kant et le kantisme* (1966 y 1969) de Jean Lacroix, dentro de la colección *Que sais-je?* Me resultó grandemente orientador, así que lo aconsejo a quien busque claridad y precisión acerca de este tema. Un apunte suyo sobre las *Críticas* de Kant resulta esclarecedor:

> En gros la première «Critique» traite de la raison sous l'aspect de l'intelligence, la seconde sous l'aspect de la volonté et la troisième sous l'aspect du sentiment, qui les unit.

El profesor de Metafísica en la Universidad de Barcelona fue durante mi carrera Jaume Bofill i Bofill (1910-1965), un tomista —no escribo *escolástico*— inteligente. Leí su libro *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección* (1950), que me hizo pensar en el *Itinerarium mentis in Deum* (1259) del franciscano Juan Fidanza (san Buenaventura) (1217-1274). El manual en clase de Metafísica de Bofill no fue otro que la *Summa theologiae* del dominico Tomás de Aquino (1225-1274) —de hecho únicamente algunas *Quaestiones* elegidas *ad casum*— con alguna que otra incursión en la *Summa contra gentiles* que el dominico había redactado en 1259 antes de la obra magna de la *Summa theologiae*, finalizada en 1272.

Un día (sería en 1955) Bofill se presenta en clase con el *Cahier v* de la vasta obra *Le point de départ de la métaphysique*, en cinco volúmenes, del jesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944). El título del volumen quinto (de 625 páginas) es *Le thomisme devant la philosophie critique*, título que me sorprendió sobremanera puesto que se comparaba Tomás de Aquino con Kant. Conseguí el libro y me lo llevé a casa. Me embarulló en vez de simplificarme la intelección de la filosofía crítica de Kant. Con todo, debo confesar que en algún momento gocé. De seguir la lectura que realiza Maréchal de la obra de Tomás de Aquino, también este considera que el dinamismo de la inteligencia constituye la posibilidad de la afirmación objetiva; consiste en términos kantianos en la suma de condiciones que permiten al conocimiento teórico darse el objeto en la experiencia. Apriorismo cognoscitivo. A esto le llaman actualmente *constructivismo* (Piaget).

Superados los dos cursos de materias comunes, para quienes nos habíamos matriculado en la Facultad de Filosofía y Letras, iniciamos la especialidad de Filosofía. Teníamos todavía por delante tres años de carrera universitaria. Sumamos catorce alumnos, nueve féminas y cinco varones. Una religiosa y yo que era escolapio. El pedagogo Pere Darder, el pintor Joan Claret y el poeta Rafael Bertran formaron parte de aquel grupo reducido y, por cierto, singular.

Llegó el día temido. Clase de Cosmología con el profesor Pedro Font y Puig —el catalán estaba ausente de la universidad española; los programas conocían exclusivamente el castellano, entonces denominado *español*. La grafía estaba de acuerdo con la normativa de la dictadura—. El bedel abrió la puerta del salón y anunció:

—El señor profesor. Pónganse de pie.

Los catorce ocupábamos una mesa grande en forma de U. En el extremo abierto se hallaba la mesa del profesor, encima de la cual había un florero de color verde oscuro desprovisto de flores. Detrás de él la pizarra.

Con gran solemnidad nos dice Pedro Font y Puig:

—Siéntanse los señores y cúbranse los doctores.

Ocupaba yo uno de los dos extremos cercanos al catedrático. Iba con sotana. Me mira y pregunta:

—¿Es usted doctor?

—No, señor profesor —respondí con apocamiento.

Pero, se me ocurrió añadir una estupidez:

—Si fuera doctor, no estaría aquí.

Se le alteró la tez y repuso secamente:

—No confunda usted la universidad con una expendeduría de títulos.

Me sonrojé mientras compañeras y compañeros me miraban misericordiosamente con sobresalto. De nuevo se me dirige y pregunta:

—¿Sabe usted alemán?

—No, señor profesor —respondí con voz trémula.

El mismo interrogante lanzó al resto. Nadie sabía alemán.

—No llegan ustedes muy preparados, que digamos.

Venía a cuento lo de la lengua alemana porque el libro de texto de la Cosmología sería la *Kritik der reinen Vernunft*, concretamente el apartado de las antinomias.

Alguien sugirió si había traducción española. Se refirió entonces, el profesor, a la versión de Manuel García Morente (1886-1942), pero advirtió que era incompleta y que no nos servía. Finalmente impuso la traducción francesa. La aceptamos resignadamente.

A pesar de la escena referida, he valorado siempre al profesor Pere Font i Puig. Me enseñó a leer a Kant, que no es cosa menuda ni bagatela de Facebook o de Twitter. Esta primera sesión la clausuró ordenando al delegado de curso que fuera al obispado con una lista de los catorce alumnos y pidiera permiso de lectura de Kant, autor que estaba incluido en la lista de libros prohibidos por el Santo Oficio de la Iglesia cristiano-católica. Hubiéramos, de lo contrario, caído en excomunión, cosa gorda y espinosa en aquellos años de España dictatorial. El delegado de curso cumplió con su cometido; era un joven escrupuloso, trabajador, servicial. Siendo ya licenciado, se presentó a oposiciones de instituto de secundaria, trance peliagudo en la época y en ellas le sucedió lo de Don Quijote, que del mucho leer y del poco dormir se le secaron los sesos. Le ingresaron en el frenopático de Zaragoza. Nada más he sabido después de él.

Creo recordar que fue en 1995 cuando recorrí una vez más los Museos Vaticanos con mi hermana Maria. Sí tengo presente que era otoño y un día húmedo en que los ángeles de lo alto tenían ganas de mear; así lo insinuaban las nubes. Concluido el recorrido histórico-estético nos dirigimos a la Biblioteca Vaticana en una de cuyas salas se exhibían incunables y también documentos varios con soporte de pergamino y de papiro, amén de otros manuscritos. Fuimos deslizándonos entre vitrinas debidamente protegidas cuando de improviso quedamos sorprendidos, pasmados; un ejemplar de la *Stoikheia* (*Elementos*) de Euclides (siglos IV-III a.C.), profesor de matemáticas en el Mouseion de Alejandría imperando Ptolomeo I (323-285). Se conoce la *Stoikheia* con la expresión *Geometría de Euclides*. Se trataba de una copia, si no yerro, del siglo VII, quizá del VIII. En cualquier supuesto, el alborozo fue mayúsculo. Desde primaria habíame atravesado el alma el convencimiento de que las matemáticas constituían el saber por excelencia, el único saber serio. Con los años

tal persuasión se ha ido a pique —y con ello la seguridad del alma— al enterarme de los modelos axiomáticos; ahora bien, esto no suprimió el gozo de aquel final de mañana en el Vaticano.

Cuantas veces me he palpado inseguro he padecido tormento. ¿Qué es saber?, ¿qué es conocer?; de no responder satisfactoriamente a este cuestionamiento, la desazón existencial está servida a no ser que uno sea asno o cebollino. El día en que caí en la cuenta de que los cinco postulados de Euclides eran gratuitos, careciendo de prueba, se me hundió el fundamento de la tranquilidad. En la vitrina, el manuscrito se hallaba abierto, precisamente, en donde se expone el quinto postulado euclidiano, que en el siglo XVIII el geómetra Playfair enunció de manera más clara: «Por un punto exterior a una recta, se puede trazar una paralela a dicha recta y solo una». Desprovisto de prueba, el edificio se hundió: Lobachevski, Riemann, etc. Sin asidero alguno. El vacío. Como las gentes viven de memeces y de burradas no padecen tormento alguno; a las pulgas les sucede lo propio.

Durante el curso universitario de historia de la filosofía antigua, había aparecido ya el tema gnoseológico. Concretamente me cautivaron determinados puntos de la *Politeía e Peri dikaiou* (*La República*), de Platón, que se encuentran en el libro VI entre los párrafos 509d y de 511e. Así el texto siguiente:

> —Llamas «pensamiento discursivo» al estado mental de los geómetras y similares, pero no «inteligencia»; como si el «pensamiento discursivo» fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

Confieso a pesar de todo que nunca me convenció Platón; se me antojó sujeto voluntarista entregado a un idealismo excesivo. Al contrario, a Aristóteles (384-322 a.C.) lo encontré cuerdo, juicioso. En su *Organon* (*Lógica*), los *Primeros analíticos* estudian las condiciones de validez de cada forma de silogismo. Los *Segundos analíticos* exigen absolutamente unos primeros *principios* (*arkhai*) indemostrables. El *Organon* me pareció indispensable. Su *Ta physiká* (*Física*) con el aserto: «Poseer la ciencia de algo es conocer la causa de dicha realidad», fue para mí cosa contundente. Del libro *Peri psykhés* (*Acerca del alma*) me sorprendió la tesis según la cual cuerpo y alma configuran una sola cosa, pero la estimé más sensata que la platónica. Entre las obras de Aristóteles destaqué *Ta metá ta physiká*, particularmente los libros, o capítulos, *Zeta* y *Mu*; el primero aborda la relación entre lo real y lo inteligible, mientras que el segundo sostiene que únicamente existe lo real colocando los conceptos en la esfera de lo abstracto; discordancia, pues, entre lo real, que es individual, y lo inteligible, que es universal. También la *Tekhne rhetoriké* (*Retórica*) de Aristó-

teles me sorprendió al abordar el discurso persuasivo que se vale de avivar las emociones de los oyentes. Asunto de juristas, de políticos y de predicadores, amén de los enamorados y de los charlatanes.

En diciembre de 1970, y en la Sorbonne, el anciano Jean Wahl (1888-1974) animó un seminario en torno al *Theaitetos e Peri epistemes* de Platón. Asistencia libre. Encontrándome con una beca francesa en París con la cual seguía cursos de Lévi-Strauss, de Michel Foucault y de Jules Vuillemin en el Collège de France y un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles profesado por Aubenque en la Sorbonne, decidí participar en el Seminario sobre el *Teeteto* que organizaba Wahl, de quien había simplemente hojeado, aunque deteniéndome en algunos puntos, su *Traité de métaphysique* (1953) publicado por Payot. Al seminario asistimos no más de siete u ocho fervorosos tanto de Platón como de Wahl.

En mi ejemplar del *Teeteto* subrayé entonces el texto siguiente:

> Sócrates: Experimentar eso que llamamos la admiración —un *pathós*— es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el hontanar de la filosofía (155, d).

Pasmarse es un *pathos*, es una carga emocional o capacidad de conmoverse, es concretamente no aceptar lo que nos llega tal como nos llega. No es cuestión de dudar —acto del intelecto—, sino de quedar emocionalmente en suspenso. En el asombro se padece en propia carne el carácter insoportable del mundo; es el dolor el que nos conduce hasta la interrogación filosófica.

¿Qué es el saber certero (*episteme*)? En el diálogo se manejan tres definiciones. Ninguna de ellas convence al auditorio y el diálogo termina en malogro y fiasco:

> Sócrates: Resulta que el saber no sería ni percepción, ni opinión verdadera, ni tampoco explicación acompañada de opinión verdadera.
> Teeteto: Parece que no.
> Sócrates: [...] ¿Hemos ya parido del todo?
> Teeteto: Sí, por Zeus [...]
> Sócrates: ¿Todo ha resultado ser algo vacío?
> Teeteto: Sin duda alguna.
> [...]
> Sócrates: Mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí.

Este diálogo platónico comentado y reanimado por Wahl me dejó el ánimo aliquebrado, pachucho. ¿Qué es conocer?

Años más tarde, en 1983, el profesor Vittorio Mathieu, de la Universidad de Torino, me consoló con una reflexión hecha en el marco del XVII Congreso Mundial de Filosofía que tuvo lugar en Montréal:

> Ce qui n'est pas donné dans l'expérience est une fiction. Eh bien, la science en tant que telle ne pourrait pas se passer de fictions pour former un système unifié de l'expérience [...]. Les fictions sont nécessaires.

¿En qué consiste la realidad *Dios*? ¿Existe tal realidad? ¿Es simple ficción? Kant me salió al encuentro para contarme que la pregunta sobre lo real remite inexorablemente a qué sea conocer. Así que acepté a Kant a modo de salvador de mis zozobra y aflicción. Si no sabía en qué consiste el conocimiento, no había forma de saber qué es la realidad; esta acaba, para mí, en variable dependiente del hecho de conocer. Dios, una variable dependiente del conocer de los hombres. ¡Qué escándalo! ¡Qué desenfreno! Pero desconozco otras maneras de abordar a Dios como no se trate de sentimentalismos subjetivos, carentes de seriedad. Tales emociones se las dejo a los patanes y palurdos. Tampoco la sola experiencia sensorial —«si no le veo y palpo, no creo en Dios»— resulta cosa seria. ¿Por qué? la experiencia no prueba que: «La experiencia es la única fuente de conocimiento fiable». El conocimiento experimental no puede fundarse a él mismo; en consecuencia, no vale más que otros conocimientos. Al fin y al cabo, el cerebro de un científico actual experimenta diferentemente de como experimentará el cerebro de un científico posiblemente venidero —si una calamidad mayúscula no interrumpe la evolución de las especies—, el cerebro de un científico que dispusiera de algún millón más de neuronas. El hecho de conocer es variable dependiente de la capacidad cerebral y esta evoluciona. La relatividad nos tiene.

Me aferré a Kant, quien analiza el fenómeno del conocimiento en el momento presente de la evolución del cerebro. De momento resulta válido. El resto, por ahora, son quimeras y delirios. No se halla a mi alcance.

Aparte los años de carrera, trabajé más tarde aunque penosamente la *Kritik der reinen Vernunft* en la versión francesa de Presses Universitaires de France (sexta edición aparecida en 1968 en París). Tengo que vaciar el saco: el texto de Kant lo encuentro francamente poco claro. Para Kant era una propedéutica a la metafísica; para mí ha resultado un calvario al que me sentía condenado. Uno se encuentra delante de la crítica trascendental puesto que el filósofo alemán no se ocupa tanto de los objetos cuanto de la manera de conocerlos. El mundo se ve reducido a la totalidad de sus condiciones epistemológicas; los objetos del conocimiento humano quedan determinados por la

estructura trascendental, no experimentable, afirmada como condición de posibilidad del conocimiento. Conocer es crear; los fenómenos de mundo existen únicamente en la conciencia de los hombres. Como dejó escrito Kant:

> De las cosas conocemos exclusivamente aquello que nosotros hemos metido en ellas.

El entendimiento no fabrica las cosas, pero hace que ellas se conviertan en objeto, o cosa, para mí. Se trata de idealismo crítico, trascendental.

El mundo se nos hace presente sensitivamente, es decir, de manera espacial y temporal. Esta receptividad sensible queda a continuación organizada por el entendimiento. Una verdadera revolución copernicana del conocer. Los objetos mundanales andan constituidos, arreglados, por el conocimiento. La metafísica, entendida como saber más allá de toda experiencia posible, es la base del pensamiento. *Tiempo* y *espacio* son las condiciones sensitivas para que algo se me presente sensitivamente como objeto de conocimiento. Ni del tiempo solo, ni tampoco del espacio solo, tenemos jamás sensación. Metafísica. Uno y otro son intuiciones puras —no obtenidas por experiencia— que se hacen presentes en toda experiencia; son *a priori* del saber sensorial.

Las *categorías*, en cambio, son las condiciones de la inteligibilidad del objeto. Las condiciones del objeto y del entendimiento coinciden. Ámbito de los físicos, por ejemplo de Newton, que tanto hizo reflexionar a Kant.

El *yo*, que conoce, se desdobla en dos yo: el trascendental, que es constructor, y el *yo* de cada quien, el empírico, el cual es construido.

Tanto el saber sensorial (*Sinnlichkeit*), como el saber del entendimiento (*Verstand*) y el saber de la razón (*Vernunft*) son resultados de condicionantes apriorísticos; además, sucede que la *Vernunft* labora desprovista de experiencia sensitiva (*razón pura*) dejándose arrastrar exclusivamente por los tres apriorismos que la tienen (*Kosmos*, *Psykhe* y *Theós*). En Kant el vocablo *trascendental* (*a priori*; antes de la experiencia) apunta no tanto al conocimiento de los objetos como a la manera de conocerlos. *Trascendental* señala no al objeto conocido ni tampoco al sujeto cognoscente, sino a cierta relación entre objeto y sujeto.

Kant denominó *estética trascendental* a la relación entre sujeto cognoscente y «objeto sensible» (de la *Sinnlichkeit*); llamó *analítica trascendental* a la correspondencia entre sujeto cognoscente y «objeto intelectual» (de la *Verstand*). Finalmente apellidó *dialéctica trascendental* a la trabazón entre sujeto cognoscente y «objeto racional» (de la *Vernunft*). El hombre de la calle se vale de la sensibilidad —la cual no piensa—, el científico se sirve del entendimiento —el cual carece de intuiciones sensitivas—; ahora bien, cuando este, el

científico, se aplica a la experiencia, a la intuición sensible, produce conocimientos universales y necesarios, elabora ciencia. Newton, por ejemplo. El teólogo no dispone de intuición sensitiva de su supuesto objeto conocido, *Dios*; el teólogo no sale del *a priori* por falta de experiencia sensible, de ahí su divagación insalvable. Cuando alcancé este punto me percaté de que mi ansia y zozobra de Dios se agriaban y exasperaban. Kant me dolía mudándose en pesadumbre. Proseguí a pesar de ello.

Estudiando la *Summa theologiae* —algunas cuestiones— de Tomás de Aquino por consejo del profesor Jaume Bofill había ya topado con textos que tenían que haberme conducido al desasosiego aunque no fue así.

> Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente [...]
> Terminum cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu [...]
> Ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivatur...
>
> (*Prima*, *Quaestio* XVI, *articulus* 1)

¿Cómo no me pasmé y aturdí? Sin duda la fe cristiana e infrangible del profesor Bofill no me permitió consideraciones más acentuadas e intensas que las producidas al primer pronto y desvanecidas enseguida.

¿Qué hay de Dios?, me preguntaba. Y Kant respondía una y otra vez: esto depende de qué cosa sea esta de conocer.

Como ya he indicado, Jaume Bofill nos indujo a examinar el *Cahier V* de la magna obra *Point de départ de la métaphysique*, cuyo autor era el jesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944), donde este lleva a cabo una averiguación histórica rigurosa de qué sea el conocimiento. En ella interpreta la doctrina epistemológica de Tomás de Aquino a la luz de la gnoseología de Kant. Me sorprendió. Escribe Maréchal en la línea indicada:

> Aucun sujet ne prend conscience de soi, sinon par réflexion sur un objet qu'il s'oppose.

Este objetivismo queda matizado por una cita de Tomás de Aquino sacada del *De veritate*:

> Quando incipit intellectus judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam propium ei, quod non invenitur, extra, in re.

Parecido apriorismo cognoscitivo descubro en la siguiente frase del mismo *De veritate*:

In lumine intellectus agentis, nobis est quadammodo omnis scientia originaliter indita.

Tomás de Aquino aceptaba el adagio escolástico:

Quiquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis.

Sin duda que la incursión por la obra de Tomás de Aquino, sugerida por Maréchal, me predispuso positivamente cara a leer otra vez a Kant. Los recovecos de la intimidad son sobornables pero ahí están.

En 2011 viajé a Ginebra con Antonieta Borràs. Le mostré las casas donde residieron Calvino (1509-1564), Rousseau (1712-1778) y Saussure (1857-1913) en la *rive gauche* de la ciudad. Para que viera el Monumento a la Reforma protestante atravesamos el parque donde está ubicado; allí se encuentra el busto del psicólogo y epistemólogo Jean Piaget (1896-1980).

—Este —le dije— ha sido un kantiano contemporáneo.

—Pero Kant —me repuso— vivió en el siglo dieciocho.

El libro *Psychologie et épistémologie* me confirmó, en su día, el kantismo de Piaget, su constructivismo epistemológico que repite el apriorismo de Kant. Comprendí entonces mejor a este. Distingue entre «conocimiento-concepto» y «conocimiento-proceso»; fijándose en este segundo escribe:

Les sensations ne sont que éléments structurés et non plus structurants [...]
Le propre de l'intelligence n'est pas de contempler mais de «transformer»...

Y, así, sostiene páginas después:

La physique [...] est une perpetuelle assimilation du donné expérimental à des structures logico-mathématiques.

El empirismo —Hume, por ejemplo— olvida la actividad del cognoscente. Y Piaget afirma de manera contundente:

La connaissance ne provient jamais de la sensation seule, mais de ce que l'action ajoute à ce donné.

He dedicado muchas horas, en diversas épocas, al estudio de la *Critique de la raison pure* (*Kritik der reinen Vernunft*) que publicó Presses Universitaires de France en 1968. Jamás he quedado colmado sospechando siempre

que no lo había alcanzado, que no había dado en el quid de su discurso. Ni con ojeadas al texto alemán he suprimido mis incertidumbres interpretativas.

En el «Prefacio a la segunda edición», Kant separa la *connaissance théorique* de la *connaissance pratique de la raison*. Me quedé con la primera. Escribe:

> Nous ne puissions connaître aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'objet d'intuition sensible, c'est à dire en tant que phénomène.

Y de Dios no tenemos fenómeno; carecemos de experiencia sensible intersubjetiva de Él. Las experiencias subjetivas son asunto del psiquismo de cada quien. Allá él. Allá el místico.

Más radical todavía, declara Kant:

Nous ne connaissons «a priori» des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.

Pero regreso a que todo conocimiento fiable se inicia en la experiencia:

> Toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute...

Dios queda de tal guisa descartado. Pero hay más todavía:

> Si toute notre connaissance débute «avec» l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute «de» l'expérience.

El conocimiento es resultado de una adición entre lo recibido y lo puesto por nosotros. El acto de recibir es posible porque contamos con la capacidad receptora, la cual es distinta del objeto recibido, o sea construido. Conocer consiste en construir, en edificar, en fabricar, en montar.

> Toute connaissance humaine commence par des intuitions [sensibles], s'élève ensuite à des concepts [entendimiento] et finit par des idées [razón sin datos sensitivos].

El conocimiento sensitivo (*Sinnlichkeit*) se da inexorablemente en los *a priori* de espacio y tiempo:

> Le temps est la condition formelle «a priori» de tous les phénomènes en général. L'espace, en tant que forme pure de l'intuition extérieure, est limité, comme condition «a priori», simplement aux phénomènes externes.

La experiencia íntima de Dios —su idea o bien su imagen y las emociones que la acompañan— es fenómeno psíquico sometido al *a priori* temporal. Un éxtasis, pongamos por caso de santa Teresa de Ávila, pertenece a la psicología —y a la salud mental de la santa— y nada tiene que ver con un posible Dios.

El apriorismo gnoseológico kantiano prosigue en la labor del entendimiento (*Verstand*) con el que trabajan los científicos. Conocimiento *a priori*, o puro, es aquel que no deriva de la experiencia, sino que condiciona y hace posible a esta. El entendimiento —el de Newton, pongamos por caso— juzga los objetos que proporciona la sensibilidad, conociéndolos mediante *categorías* o conceptos puros que permiten constituir la objetividad científica. El concepto de *causa* es una categoría del entendimiento y no un dato empírico. Nadie ha tenido experiencia de la *causa*; lo único que captamos es la sucesión tozuda de secuencias. Hume está detrás de esta postura kantiana. Para Aristóteles, en cambio, las categorías eran características reales del ente mientras que según Kant estas se limitan a ser determinaciones del pensamiento. Kant escribe en *Crítica de la razón pura* que las *categorías* son:

> Stammbegriffe des reinen Verstandes.

Tuve personalmente especial inclinación hacia el tratamiento que Kant dio al funcionamiento de la *Vernunft* (*razón*) ya que esta, en su terminología, carecía de experiencias sensibles. Ni del alma ni menos de Dios disponemos de fenómenos perceptibles, así que el tema no tenía desperdicio para mí.

Todos nuestros conocimientos se inician en los *sentidos*, siguen su camino pasando por el *entendimiento* y terminan en la *razón*, la cual busca lo incondicionado. La *Vernunft* (*razón*) produce conceptos más allá de toda posible experiencia; son las *ideas trascendentales*: *cosmos* (*kosmos*) como totalidad de lo determinable, *alma* (*psykhé*) como sustancia indeterminada y *Dios* (*Theós*) como Ideal de toda determinación. ¿Qué son el *cosmos* como totalidad, el *alma* y *Dios*? Ideas reguladoras del pensar cuando este carece de experiencias sensibles. Esto al considerar a la *razón teórica*, aquella que conoce «lo-que-es»; no sucede así si nos referimos a la *razón práctica*, la cual conoce «lo-que-tiene-que-ser» (moral). Para esta, Kant redactó la *Kritik der praktischen Vernunft*.

La *razón pura* produce *antinomias* al enfrentarse con el *kosmos*, o mundo, entendido a manera de totalidad. En este ámbito la razón teórica produce tesis

y sus antítesis, sin que pueda validarse ninguna de ellas por falta de prueba experimental. La razón se muda por ello en sinrazón y hasta en atropello mental. Escribe al respecto en *Critique de la raison pure*:

> L'antinomie de la raison pure exposera les principes transcendantaux d'une prétendue cosmologie pure (rationnelle) afin de la représenter dans son apparence [*Scheine*] éblouissante, bien que fausse, comme une idée qui ne peut se concilier avec les phénomènes [*Erscheinung*].

La *Vernunft* al abordar la Idea *alma*, o *psykhé*, engendra *paralogismos* por falta de experiencia sensible del alma. La psicología racional suma, a la fuerza, un conjunto de oposiciones que convierten a este saber en desatinado y demencial.

En *Kritik der reinen Vernunft* afirma:

> «Je pense» est le texte unique de la psychologie rationnelle, ce lui d'où elle doit tirer toute science. On voit donc aisément que si cette pensée doit se rapporter à un objet (à moi-même), elle ne peut renfermer autre chose que des prédicats transcendantaux de cet objet puisque le moindre prédicat empirique ferait disparaître la pureté rationnelle.

Con tal planteamiento kantiano me preguntaba: ¿y qué hay de Dios? José Ortega y Gasset (1883-1955), quien me alcanzó también a través de Zubiri, de María Zambrano, de Laín Entralgo y de Aranguren, publicó un artículo titulado «Dios a la vista», que creo haber leído —no ando seguro de ello— en *El Espectador*. Allí se trataba de un Dios en la mente de las gentes, de un Dios que va y viene sociológicamente. Tal Dios me ha tenido siempre sin cuidado; no me ha causado quebradero de cabeza alguno. Esto se lo dejo a los curas —no he escrito *teólogos*—. ¿Dios sociológico? ¿Dios psicológico? Vulgares datos científicos. No me han calentado los sesos. El Dios que me tiene en vilo y me pone en ascuas es el Dios metafísico o, por ventura, el Dios ontológico, el de la ontología. ¡Vaya par de epítetos!

Metafísica, *Ontología*. ¿Por qué tal devaneo que a más de uno se le antojará desatino? Porque de lo contrario temo convertirme en rata. La pieza *Rhinocéros* de Eugène Ionesco (1909-1994) me soltó en su día muy desabrido. ¿Puedo proseguir como pieza mostrenca de la zoología no humana con un comportamiento de rata o de gorila? Sería deplorable ingresar en el cementerio como vulgar murciélago o individuo de populacho con sus Twitter en el bolsillo.

Aristóteles en *Ta metá ta physiká*, particularmente en los libros *Gamma* y *Lambda*, trata del *ser* en cuanto *ser* y aborda igualmente la cuestión del ser supremo. Metafísica y teología dándose la mano. El vocablo *ser* aplicado a Dios no tiene el mismo significado que aplicado a las cosas. Dios no es un objeto del saber, sino aquella realidad anterior merced a la cual todo saber es saber. La metafísica habla de aquello por lo cual ella resulta posible. Heidegger (1889-1976) llegará a inteligir la metafísica a modo de hermeneútica de lo impensable.

En *Metafísica* (*Ta metá ta physiká*), en el libro Épsilon, Aristóteles lanzó un aserto mayúsculo:

> El ser propiamente dicho se dice en diferentes significados.

Heidegger en *Sein und Zeit* (1927), donde se interroga acerca del sentido del ser, distingue entre *lo ontológico* («el ser») y *lo óntico* («el ente»). Así como los filósofos y los teólogos cristianos se han interesado por Dios como realidad óntica —el Ente Supremo—, a mí me seduce Dios en cuanto posible algo ontológico y en ello me metí hasta los codos. Dios no puede quedar cosificado aunque se tratara de cosa infinitamente excelente. El judaísmo ya entendió a Dios como inconcebible; por consiguiente como inefable. ¿Que al cristianismo en estado puro le importa solo la felicidad de los humanos? Lo estimo atinado pero, de tal guisa, queda sin respuesta mi congoja intelectual. Nunca he sabido qué hacer con la *fe del carbonero*, la de los primeros cristianos. La fe de los cristianos institucionalizados, en cambio, no pasa de ser ideología, o sea un sistema de representaciones —imágenes, mitos, conceptos— que pseudolegitiman la función práctico-social al margen de la función teórica del discurso. En 1968 leí *Pour Marx* de Louis Althusser (1918-1990); su concepto de *ideología* me resultó francamente sugestivo.

Kant aborda el tema *Dios* en *Crítica de la razón pura*. Resumiendo las funciones de la razón (*Vernunft*) escribió:

> Le sujet pensant est l'objet de la «psychologie»; l'ensemble de tous les phénomènes (le monde), l'objet de la «cosmologie» et ce qui contient la condition suprême de la possibilité de tout ce qui peut être pensé (de l'être des êtres), l'objet de la «théologie».

Alma, *Mundo* y *Dios* no son objetos más allá del discurso, sino funciones reguladoras de la razón desprovista de experiencias sensibles. *Dios* en Kant no desempeña un papel constitutivo, sino únicamente regulador del saber tras-

cendental de la Razón. La Idea reguladora *Dios* no procede de la experiencia; es *a priori*. Lleva a dirigir la razón hacia un determinado fin: dar explicación de la totalidad. ¿*Ti to on* aristotélico?; en última instancia ¿en qué consiste lo real? ¿Puede inteligirse plenamente el ser?

En Descartes la teología fue garantía de la gnoseología. Después de Kant, la *muerte de Dios* de Nietzsche indicó que no contamos con otro mundo a fin de pensar este. No existe otro mundo; en *Also sprach Zarathustra* dejó consignado que no disponemos de camino que conduzca a un mundo distinto del de nuestra experiencia cotidiana.

Aunque Kant no se lo propuso, de hecho fue el primer pensador de la muerte de Dios. Jamás se podrá deducir una existencia a partir de un concepto. En el libro *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kant resucitó a Dios en forma de Dios moral. Ahora bien, en el plano teórico, *Dios* no es un existente, sino simple Idea reguladora del pensar racional (*Vernunft* y no *Verstand*). Este *Dios* no es otra cosa que la idea de un Dios secularizado, el cual se confunde con la actual Idea de *sistema*, que Kant denominó *Idea reguladora*.

Theos, El, Elohim, Deus, Allah, Gott, God, Dio, Déu, Dios, Bag, Jumala, Isten... ¡Cuántos significantes para un significado incierto, oscuro, ignorado! ¿Y el referente? ¡Pues vete a saber!

Un día se presentó el profesor Ramon Roquer i Vilarrasa (1901-1978), que nos impartía Teodicea, o Teología Natural, en la Universidad de Barcelona, y nos desmontó las cinco vías de Tomás de Aquino, las cuales pretendían probar la existencia de Dios. Kant había hecho ya lo propio en *Crítica de la razón pura*:

> La question ici est manifestement synthétique est veut que nous étendions notre connaissance au-delà de toutes les bornes de l'expérience, c'est-à-dire que notre connaissance s'élève jusqu'à «l'existence d'un être» qui doit correspondre à la simple idée que nous en avons et à laquelle aucune expérience ne peut jamais être adéquate.

Jamás podremos deducir la existencia a partir del análisis de un concepto. Aquí erró Anselmo de Canterbury (1033-1109). Para que contemos con un ente se requiere que este se nos dé en el espacio y en el tiempo independientemente de su concepto o definición. El concepto de mil euros reales es idéntico al concepto de mil euros posibles. La existencia de mil euros nada tiene que ver con el concepto; sí, en cambio, tiene que ver con la sensibilidad. De Dios no hay experiencia sensible intersubjetiva; individualmente puede darse, pero es asunto entonces de majaretas, guillados y lelos. Con perdón de los místicos. En *Kritik der reinen Vernunft* (1781):

Tous ceux de nos raisonnements qui veulent nous conduire au-delà du champ de l'expérience possible sont trompeurs et sans fondement; mais la raison humaine a un penchant naturel à sortir de ces limites.

Y páginas antes:

Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats et que je dise: «Dieu est», je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats.

No hay modo de saltar desde el pensamiento a la existencia experimentable. Para esto segundo es preciso experimentar sensorialmente.

¿Cómo me consolé de tan grande infortunio que reproducía en mí aquella estrofa del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz o Juan de Yepes (1542-1591)?:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

Hallé refugio en el libro bíblico Job:

¡Nada espero! El abismo es mi casa (Job 17, 13).

Dios recrimina a Job su atrevimiento; aparece un Dios muy poco razonable:

¿Quién es ese que denigra mis designios con palabras sin sentido? (Job 38, 2).

Varios son los textos de la Biblia que presentan a un Dios arrastrado por ira irracional; he aquí algunos del Antiguo Testamento:

¿Qué hombre ha oído la voz del Dios vivo hablando de en medio del fuego y ha sobrevivido? (Deuteronomio 5, 26).

Cuando Dios se irrita tiembla la tierra y no aguantan las naciones su indignación (Jeremías 10, 10).

¿Por qué está de rojo tu vestido y tu ropaje como el de un lagarero?

El lagar he pisado yo solo; de mi pueblo no hubo nadie conmigo. Los pisé con ira, los pateé con furia y salpicó su sangre mis vestidos y toda mi vestimenta he manchado (Isaías 42, 2-3).

Y otra vez el libro de Job:

Dios acaba con inocentes y culpables. (Job 9, 22).

Y protesta el pobre Job con gemido hiriente:

¿Por qué me sacaste del vientre? [...]
Conducido del vientre al sepulcro (Job 10, 18-19).

¡Muera el día en que nací! (Job 3, 3).

Das Heilige (*Lo sagrado*) lo publicó el protestante alemán Rudolf Otto (1869-1937) en 1917. La categoría de lo numinoso especifica a lo sagrado, la cual realidad queda en la oscuridad de la experiencia puramente sentimental. Dios se resiste a un análisis racional.

Acaba siendo la cosa más natural que Job grite:

¡Que Dios se digne triturarme y cortar de un tirón la trama de mi vida! (Job 6, 9).

Me ha resultado siempre llamativo que el monje agustino Fray Luis de León (1527-1591) se pusiera a traducir el Libro de Job, del hebreo al castellano, después de pasar años en la cárcel acusado por la Inquisición de haber traducido el Cantar de los Cantares. Se trata de un texto en que Dios queda acusado de falta de razón:

Muy pronto me acostaré en el polvo, me buscarás y ya no existiré (Job 7, 21).

Y salta preocupante un interrogante que me ha formulado más de uno atrapado por un cáncer terminal:

¿Adónde va el hombre cuando expira? (Job 14, 10).

Y el torturado Job le arroja con violencia al rostro del Eterno esto:

Tú destruyes la esperanza del hombre (Job 14, 19).

Immanuel Kant proporciona respuesta, al planteamiento salvaje, brutal, de Job, en *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) (*Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*). Escribe Kant:

La Teodicea no es asunto de ciencia, sino de fe.

En esta línea fideísta se coloca el danés Søren Kierkegaard (1813-1855), quien en su libro *Gjentagelsen* (*La repetición*) sostiene que Job encarnó la categoría de la *prueba*, la cual evidencia el absurdo con que Dios se arropa. El mismo filósofo en *Frygt og Baeven* (*Temor y temblor*) da un brinco en el vacío hacia Dios.

En este plano del sinsentido inevitable de la fe en Dios exclama Job:

¿Puede el hombre ser justo frente a Dios? (Job 25, 4).

El Dios de Job es un Dios que se oculta como subraya el libro de Isaías:

De cierto que tú eres un Dios oculto, secreto (Isaías 45, 15).

Por esto el Altísimo empequeñece a Job burlándose de él:

¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dímelo si es que sabes tanto (Job 38, 4).

Pablo de Tarsos (10-65), desde otra perspectiva, insiste acerca de la incomprensibilidad de Dios. En su misiva enviada a las pequeñas comunidades de creyentes en Cristo de Asia Menor, hacia la mitad del siglo I, afirma con contundencia:

Cristo nos rescató de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros un maldito pues dice la Escritura: «Maldito todo el que cuelga de un palo» (Gálatas 3, 13).

La gnoseología kantiana me forzó, si quería continuar amando a Dios, a inteligir a este no solo como incomprensible, sino incluso a modo de absurdo y de disparate. Solo el poeta y el loco pueden amar al Despropósito Mayúsculo.

Otro asunto. Cambio de tema. Era yo pequeño y recuerdo que me formulaba ya un interrogante inusitado: ¿por qué tengo que ser bueno? Con que lo fueran los otros me parecía que era suficiente. Posteriormente tal cuestión ha proseguido no solo persiguiéndome, sino incluso atosigándome y emponzoñándome. Le pedí a Kant que me asistiera también en este asunto. ¿No publicó *Kritik der praktischen Vernunft* en 1788?

La *Morale par provision* de Descartes me sonó, sin falta, como salirse por la tangente. Mejor hubiera sido sentenciar que no contamos con moral y que cada cual se las arreglara como pudiese.

Moral, Ética. ¿Moral? Reglas de comportamiento de una comunidad. ¿Ética? Deducir, el arte concreto de vivir, de las aspiraciones fundamentales del ser humano. ¿Moral? *Sittlichkeit* en alemán. ¿Ética? *Ethik* en alemán. ¿Moral? *Mos, moris*, costumbre, en latín. ¿Ética? *Ethos* en griego, lugar de residencia —Heidegger subrayó esta etimología— y también carácter o modo de ser. En su día me resultó sobremanera útil la obra Ética de José Luis L. Aranguren publicada en 1958 por Revista de Occidente. Pude tratar a este profesor de tomo y lomo en Barcelona después de una conferencia que pronunció en torno a la muerte; me quedó grabada una frase:

> El hombre queda unido para siempre a aquello a que estaba abrazado al morir.

Toda cultura engloba una moral; ahora bien, así como para unos la cultura es trampolín, para otros se convierte en obstáculo. Lo propio sucede con la moral. Para unos la moral es tumba —se trata de neuróticos atrapados por el pretérito—; en cambio, otros viven la moral a modo de perpetua resurrección. El libro *Les deux sources de la moral et de la religion*, de Henri Bergson (1859-1941), que devoré durante los años cincuenta del siglo pasado, me impactó.

No contamos con una moral universal, eterna, sino con multitud de morales históricas; ahora bien, Kant distingue entre *legalidad* («actuar conforme al deber») y *moralidad* («actuar por deber», «por imperativo»). Lévinas ha tomado otra orientación en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974):

> Le malheur d'autrui signifie rien de moins que ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui.

La relación ética, según Lévinas, es aquella relación al otro que no reduce a este a mi yo. Esta idea la he encontrado sin falta poética y dudo de que la poesía sirva para definir con rigor algo.

Aceptado que el ser humano no consiste en dato, sino en tarea, estimo que Kant ha sido el primer filósofo que ha proporcionado un concepto riguroso de moral. Amalgamar moral, religión, derecho, política y estética no hace otra cosa que traer olla de grillos y follón. El acto moral se distancia conceptualmente de los actos religioso, jurídico, político-social y estético. Aparte de que contemos con diversidad de morales históricas, resulta juicioso sondear qué cosa sea esta de moral a menos de importarle a uno un comino dejarse caer en

la frivolidad, en la bagatela y en la chuchería lingüística, tan propias de Facebook. ¿Desfasado yo? Pues claro; gracias a Dios.

Sin deber, sin imperativo, no hay acto moral. Kant *dixit*. Diferencia él entre dos imperativos: *el hipotético* —este expresa una obligación condicional— y *el imperativo categórico* que el propio Kant define de la manera siguiente:

> Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda inexorablemente valer como principio de una legislación universal.

Durante una comida con mi antigua alumna Jèssica Jaques Pi, quien ha traducido al catalán *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica de la facultat de jutjar*), platicando sobre Kant me espetó que según este:

> El fi últim de la natura és l'ésser humà sotmès a lleis morals.

Dos son las obras en que Kant aborda, de cara, el tema moral: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) y *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) (*Crítica de la razón práctica*). Me metí con ellas, no sin sobresaltos. Se iba a pique el esqueleto con el cual habíanme levantado el edificio entero de la moral. ¿Qué es *bueno*? Y Kant me respondió de forma contundente en la primera de estas dos obras:

> Nada hay que pueda sin restricciones considerarse bueno como no sea una «buena voluntad».

El bien no me viene dado desde el exterior —con unos *Diez Mandamientos*, por ejemplo, dictados por Dios Yahvé—; el *bien* lo pone mi buena voluntad. Tuve dificultades en inteligir tal extremo. No es cuestión de buena fe en lo que uno lleva entre manos: esto sería subjetivismo y *tants caps, tants barrets*. No. No es cuestión de que la bondad de una acción provenga del resultado de la misma, ni tampoco de la intencionalidad del acto como en el siglo XII enseñó Petrus Abelardus (1079-1142) en su libro *Ethica sive Scito te ipsum*. Immanuel Kant sostiene que únicamente es buena aquella acción que se conforma a la ley formal —sin contenidos— que él enuncia de la manera siguiente:

> Actúa de manera que puedas querer que tu máxima pase a ser ley universal.

Este imperativo es categórico —no pende de nada—. La moral no constituye una estrategia para obtener el cielo. Se es bueno obedeciendo a secas al

imperativo categórico. La moral pasa a ser una actividad «in-útil»: nada se consigue como no sea la bondad. *No mentir* a fin de que Dios me premie deja de ser acto moral mudándose en acto comercial: *Do ut des* («Te doy para que me des»). Sometiéndose al deber, la razón se somete a su propia legislación pasando a ser *autónoma* (en griego *nomos* fue «ley» y *autós*, «uno mismo»); es decir, la razón pura práctica, de tal guisa, se convierte ella misma en ley. *Pura* —en *razón pura*— significa: sin experiencias.

Mayores quebraderos de cabeza me proporcionó la *Crítica de la razón práctica*. La *ratio essendi* de la ley moral no es otra que la libertad trascendental, aquella anterior a toda experiencia. La ley moral, simplemente formal, es un hecho de la razón. La divisa medieval «Nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali» adquiere en manos de Kant un cambio considerable: lo bueno deja de ser lo agradable y lo útil. El bien en Kant es realidad incondicionada; lejos, pues, de todo empirismo infantiloide. De entrada, la ley moral; solo después el concepto de bien. Las *Ideas* morales de Kant son objetos de admiración; en modo alguno son móviles de la moral. El respeto a la ley moral, y no la aspiración a la dicha, constituye el único principio que orienta a la voluntad. El libro *Theory of Justice* del norteamericano John Rawls (1921-2002), publicado en 1971, se fundamenta en Kant. Bien; así me parece.

Solamente una cosa es buena: la buena voluntad. ¿Y en qué consiste esta? En actuar *por deber*. ¿Y el deber? Es la exigencia de una acción por el solo respeto a la ley. No le interesan a Kant los contenidos de las normas, sino aquello por lo cual las normas son morales. Las ciencias se ocupan del *ser* de las cosas; la moral, en cambio, labora en el *deber-ser*. Ya que el hombre no es simplemente *dato*, sino también tarea, quehacer, el ser humano queda forzosamente abierto a la moral.

Hay que actuar *por deber* y no solamente *conforme al deber*. Kant no olvida a Hume y anda convencido de que no es factible lógicamente saltar del *is* al *ought*, del *es así* al *debe ser así*. Jamás las leyes morales podrán derivarse de las leyes de las antropologías física —el cerebro— y cultural —costumbres sociales—. Tenemos necesidad de metafísica —discurso más allá de toda posible experiencia— para no desesperar. Ni las moscas ni tampoco los gorilas necesitan a la metafísica.

En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) el propio Kant resume su visión de lo moral:

> La autonomía de la voluntad es la propiedad, que posee la voluntad, de ser ley para ella misma independientemente de toda propiedad de los objetos del querer.

Mis desasogiego y quebradero de cabeza ante el cuestionamiento ¿por qué tengo que ser bueno? apuntan de lleno al *imperativo categórico* kantiano. ¿Sobre qué reposa tal imperativo? He aquí la cuestión. Porque no me queda claro que el imperativo categórico sea un *Faktum* de la razón práctica. El propio Kant asegura algo sorprendente: el imperativo categórico *beweisst* (demuestra) la existencia de la libertad y que el ser humano es persona. En la *Crítica de la razón práctica* (1788) sostiene que:

> La libertad y la ley práctica incondicionada se envían mutuamente, una a la otra.

Poco convincente como no se trate de los simples conceptos de *libertad* y de *ley moral* que se exigen mutuamente con vistas a definirse. No puedo saltar de las ideas de algo a la existencia de dicho algo. En cambio, concuerdo tanto con Rousseau como con Kant en definir a la libertad como la capacidad de liberarse del instinto.

Aun en el supuesto de que el hombre fuera libre, no me resultaría apabullante que tenga que someterse forzosamente a la ley moral. En el *Opus postumum* de Kant en la versión francesa que la editorial Vrin publicó en 1950 y en cuya traducción he leído la obra, el pensador de Königsberg trae otro postulado: Dios. Escribe según la edición de Vrin:

> Dieu existe parce qu'il y a un impératif catégorique devant lequel tous les genoux fléchissent, au ciel comme sur la terre.

Diría que no se muestra muy de acuerdo con sus análisis de la *Kritik der reinen Vernunft*. Dios se ha convertido en postulado de la moral; ¡claro!, no un postulado arbitrario, sino resultado, me atrevo a decir, de una verdadera experiencia metafísica, que no mística. Experiencia, por cierto, del Derecho, pero no del Amor. En el *Opus postumum* lo consigna:

> Il n'y a pas de sentiment du devoir, mais un sentiment provenant de la représentation du devoir auquel nous oblige l'impératif; devoir obligatoire, et non d'amour.

El concepto de Dios, añade Kant en el mismo lugar, es la misma razón práctica hecha persona.

Gewissheit (certeza) en el conocimiento teorético, pero *Glauben* (creencia o fe) en la intelección de lo divino, encima del cual descansa el imperativo categórico moral. Nunca di en el clavo en lo tocante a la fuerza argumentadora de Kant cuando aborda el tema moral a partir de los postulados *libertad* y

Dios. ¿No he sabido descifrar el texto o por ventura este no dispone realmente de la exactitud y de la precisión que descubrí en el funcionamiento de la razón teórica?

Kant, al final de mi vida biográfica, me ha proporcionado luz sin cuento para saber qué sea conocer. Epistemológicamente soy kantiano, constructivista en consecuencia. Ahora bien, acerca de Dios acepto como él que la razón científica nada puede contarnos. En cambio, el Dios moral de Kant me parece forzado. ¿Por qué tengo que ser bueno? Sin Absoluto seguro, ser bueno —aparte todos los problemas de codificación lingüística— es algo gratuito y costumbrista.

Con todo, sigo todavía maravillándome ante la agudeza analítica de Immanuel Kant. Con reconocer que la cuestión sobre la moral *Adhuc sub judice lis est*, le digo a Kant *aequo animo*:

¡Gracias!, pues al fin y al cabo *ignoti nulla cupido*.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Aprendí a hablar a la edad temprana en que lo hacen habitualmente niños y niñas. Pero transcurrieron muchos años antes de que cayera en la cuenta de que *hablaba*, de que hablaba del mundo y de que departía con mis congéneres. El habla era tan solo instrumento o apero para otros menesteres, pero en modo alguno se plantaba ante mí como asunto con cuerpo propio; no descubría, en la actividad de decir, una realidad consistente y autónoma que solicitara mi indagación o pesquisa.

Eso sí, salí de los estudios de Filosofía Escolástica, terminados en 1950 en el centro superior de formación que los escolapios tenían a la sazón en Albelda de Iregua, cerca de Logroño, con la tribulación de la *verdad*, pegada por cierto esta al pensar y al hablar. Pero de frente no abordaba yo el asunto del habla. Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles definía la verdad como *adaequatio rei et intellectus*; claro está que los escolásticos distinguieron entre *veritas in essendo* —o *verdad ontológica*, consistente en la concordancia entre el objeto y su «tipo ideal»— y *veritas in cognoscendo* —o *verdad lógica*, que considera la conformidad del pensamiento con la cosa conocida—. Precisión lingüística de primer orden, pero yo sin enterarme del valor autónomo del lenguaje.

En clase de Estudios Bíblicos se había referido el profesor Miquel Balaguer, titulado en el Instituto Bíblico de Roma, al concepto de verdad según los hebreos hablándonos de *emet* y de *emunah*. Este par de términos en la Torah apuntaban a «lo sólido», a aquello que aguanta y resiste a pesar del paso del tiempo; estos dos significantes señalaban hacia aquella realidad en la cual se puede realmente confiar. La verdad hebrea no era la de Aristóteles, sino que se refería a la satisfacción de un deseo antropológico profundo. La definición que Yahvé proporciona a Moisés de sí mismo («Yo "soy-seré" aquel que "soy-seré"», del Éxodo 3, 14; en hebreo: *Ehyeh asher ehyeh*) se coloca en el área de la definición recién traída de verdad.

No fue hasta 1966 cuando de veras caí en la cuenta de que yo hablaba y de que este fenómeno de tomar la palabra para conversar, para discursear, para

estudiar..., era un hecho con consistencia propia muy serio, descaradamente grave. Qué sea el mundo, qué haya de Dios, qué peso tenga la bondad, en qué consista el ser humano..., son asuntos que dependen y penden del uso social de las palabras.

A pesar de todo esto, el *logos* griego, la *locutio* latina, el *Sprache* alemán, el *language* inglés, la *llengua* catalana, el *linguaggio* italiano e incluso el *jazyk* ruso, carecían, antes de 1966, de grosor, de independencia, para mí; en una palabra: no tenían ni calibre ni importancia en sí mismos. Pura funcionalidad. No había leído todavía el *Cours de linguistique générale* de Saussure y su pertinente distinción entre *langue* y *parole*; por cierto, en la introducción a dicho libro dejó escrito:

> En séparant la langue de la parole, on sépare du même coup:
> 1° Ce qui est social de ce qui est individuel.
> 2° Ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel [...]
> La parole est un acte individuel de volonté et d'intelligence.

De hecho no establecí contacto con la obra de Saussure hasta muy a finales de los años sesenta del siglo XX. Pero ya antes pude ponerme en contacto directo con el lingüista francés André Martinet (1908-1999) durante el XIII Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, que abordó el tema del *Langage*. Se colocaba ante mí un continente entero para reflexionar. Aconteció en Genève. Allí mismo compré *Éléments de linguistique générale*, que Martinet había publicado en la ciudad de París (A. Colin) en 1960. Tengo muy presente que fui a este congreso residiendo en un camping por falta de dineros. He constatado en mi biografía que el esfuerzo ascético actúa de catapulta enérgica y vigorosa.

Ignoro por qué no concedí antes valor autónomo al habla cuando estaba ya convencido de que la primera lengua moderna en la que habló la filosofía fue el idioma catalán de Ramon Llull (1232-1316), particularmente su *Llibre de contemplació en Déu* (1273), sin duda la primera obra filosófica en lengua vulgar de toda Europa, anterior a la producción del dominico Eckhart (1260-1327) en alemán naciente. El *Convivio* de Dante data ya de 1305.

Con los estudios bíblicos de mi formación escolapia y los estudios filosóficos de la carrera universitaria en la Universidad de Barcelona había conseguido relacionar tres paradigmas: el hebreo *emet*, el griego *alétheia* y el paradigma latino, la *veritas*. La tradición neotestamentaria iniciada con Pablo de Tarso (10-65), Saul en hebreo, Paulos en griego, Paulus en latín, ata los significados de *emet*, de *alétheia* y de *veritas* en el concepto de *Verdad*, en mayúscula, en-

tendida como autorevelación divina en el Hijo de Dios, el *Logos*, el cual realiza la promesa del «Padre-Dios» en la institución histórica de la *ekklesía*, la iglesia. Mi fe cristiana de esta manera se enriquecía, sin mengua de su integridad. Pero la lengua todavía continuaba siendo para mí algo instrumental, sin suficiente consistencia propia.

Las vidas biográficas, quizá también las biológicas, quedan sometidas al azar como subrayó Maquiavelo en el terreno de la política al sostener que el poder del Príncipe es el resultado de *Virtù* (fuerza bruta), de *Astuzia* (ideología pseudolegitimadora) y de *Fortuna* (la *Tukhe* griega; azar, suerte); la *fortuna* es contingencia. Pues bien, nuestras vidas singulares configuran igualmente peripecias en buena parte contingentes, incidentales.

En 1969 me inscribí en el XIV Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française que trató *La Dialectique*. La luz mediterránea de Nice (la *Nikaia* griega; *niké* significaba «victoria») acogió a este discurso colectivo filosófico. Pude tratar a Hervé Barreau, a D'Hondt, a Pucelle, a André Robinet, a André Jacob y a Maurice Nédoncelle, quien falleció siete años después. Pero la eventualidad o casualidad de la vida no me visitó en Niza, sino después, aunque por culpa del Congreso de Nice. *Felix culpa!* El 15 de septiembre de 1966 me habían expulsado de la Universidad de Barcelona, por razones políticas, juntamente con otros 72 profesores. Tiempos de dictadura franquista. Andaba de aquí para allá con gran desazón y disgusto. ¿Cómo enfocar el porvenir? Decidí desertar de España y de su hediondez.

En 1969 pedí una beca en el Institut Français de Barcelona, cuyo director era el agregado cultural del consulado francés en la Ciudad Condal, para estudiar lengua francesa en París. Dicho *Monsieur* se llamaba Dedieu. Aquellos años era, yo, articulista de *El Correo Catalán* y en las últimas semanas andaba publicando en él reseñas del Congreso de Niza con referencias constantes a la cultura francesa. A los pocos días recibo una carta del director del Instituto Francés rogándome que me presentara a su despacho.

—¿Usted —me pregunta— es el mismo que publica los artículos de *El Correo Catalán* sobre el Congreso de Niza?

—El mismo.

—Puedo ofrecerle una beca mucho mejor que la solicitada.

Hacía solo un mes que él había tomado posesión del cargo de agregado cultural. Procedía del Ministère des Affaires étrangères de Francia, donde contaba con buenos e influyentes amigos.

La beca que me ofrecía, de este ministerio, no era para aprender francés. Él mismo me sugirió que pidiera estudiar filosofía en el Collège de France, establecimiento independiente de la universidad que había fundado el rey François I

en 1530 a instancias del humanista Guillaume Budé (1467-1540). Cambios en 1852, en 1930 y en 1992 han hecho que este centro disfrute actualmente de un prestigio internacional considerable. Desconocía, yo, incluso la existencia de dicha institución.

Concedida la beca, por cierto muy bien dotada, de la que únicamente gozan al mismo tiempo treinta sujetos de todo el mundo, me inscribí a los cursos de Lévi-Strauss (*Mythologiques*), de Michel Foucault (*Les Sophistes*) y de Jules Vuillemin (*Philosophie de l'algèbre*). Residí en París desde septiembre de 1970 hasta junio de 1971. Me designaron al *professeur* Pierre Aubenque, de la Sorbonne, para que cada mes se hiciera cargo de mi progreso. Su informe era decisivo para continuar con la beca, que percibía en la Tour Montparnasse.

Así fue como Lévi-Strauss se me colocó delante, sin haberlo pedido. ¡Bendito azar! Las relaciones con él no resultaron fluidas; estimé que era varón aparte, poco dado a discutir con noveles e inmaduros. Pero no perdí un solo minuto de sus explicaciones estructuralistas en torno a los mitos de indígenas de América del Norte. Este trabajo, además, me abrió al estructuralismo —método y filosofía— y a la fuerza me planteó el tema del lenguaje del cual había arrancado Lévi-Strauss de la mano de Saussure, de Jakobson y de Trubetskói.

Antes de trasladarme a París tomé mis precauciones. Compré *Tristes tropiques* (Plon, París, 1955) de Lévi-Strauss, *L'archéologie du savoir* (Gallimard, París, 1969) de Foucault y *Physique et métaphysique kantiennes* (PUF, París, 1955) de Vuillemin. El libro de Lévi-Strauss resultó ser el de lectura más plácida. Incluso sospeché que no había acertado al elegir *Tristes tropiques*, pues no descubrí en él lo poco que sabía acerca del estructuralismo. Descripción de viajes y de expediciones etnográficas; vamos, pasatiempos desnudos de interés científico y filosófico. Me constaba que el *corpus* bibliográfico de Claude Lévi-Strauss era mucho más valioso que aquello que me proporcionaba la lectura de *Tristes tropiques*. Comencé a esperar el encuentro con Claude y, a su vez, a amedrentarme ante lo desconocido. Me enteré, eso sí, leyendo el libro, de confidencias suyas, de gustos y preferencias que tenía, como igualmente de sus disgustos y de dudas suyas. Es cuestión de un libro francés traducido al inglés (Estados Unidos y Gran Bretaña), al alemán, al italiano, al japonés, al holandés, al polaco, al serbocroata, al sueco, al checo, al húngaro, al rumano, al portugués, al noruego, al catalán, al castellano...

La última parte de esta obra de Lévi-Strauss, no obstante, encajó ya con mis preocupaciones filosóficas: constituye una meditación sobre la visión del mundo y las opciones fundamentales que podemos tomar ante él. Claude presenta las suyas. Llega, por ejemplo, a sostener que todo el pasado europeo

queda resumido en una melodía (aserto que no comprendí y prosigo sin discernir):

> celle de l'étude numéro 3, opus 10, de Chopin.

Es fácil, asegura en este final, oponer la «bienveillance universelle du bouddhisme» y el «désir chrétien de dialogue» a la «intolérance musulmane». El islam, según él, se realiza históricamente a base de suprimir a los infieles; a base de aniquilar al otro en cuanto que es otro. Se me antojó excesivo, pero al menos planteaba un tema antropológico que decía con mis cavilaciones de aquellos años: el *homo religiosus*.

El remate de *Tristes tropiques* resulta triste, tremendamente amargo:

> Le monde a commencé sans l'homme, et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes, que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création, par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens.

Constituyó un puñetazo en el estómago del alma, pero en aquel instante repetí la frase que el historiador latino Suetonius (70-128) pone en boca de Julius Caesar (101-44 a.C.) cuando este atraviesa el río Rubico (Rubicón en castellano), que constituía el límite entre la Galia cisalpina y la Italia propiamente dicha, río que ningún general romano podía cruzar con sus tropas viniendo del norte sin el permiso del Senado. La frase de Julio César fue:

> Alea jacta est («La suerte está echada»).

También yo franqueé el Rubicón. Tenía la beca en mis manos, y ¡vaya beca por cierto! ¡A París! Solo y desarmado. Aventura: *ad ventura*. *Ad*, «hacia»; *ventura*, «las cosas que tienen que venir» (del verbo latino *venire*). Dispuesto a trabajar a la aventura como otros navegan a sotavento. Por suerte, cada mes viajó a París mi hermana Maria para pasar algunas horas conmigo.

Un coche oficial del Ministerio de Asuntos Exteriores vino a buscarme al aeropuerto de Orly. La funcionaria me preguntó:

—*Quel hôtel, monsieur le professeur?*

La beca daba para estar en un hotel; ahora bien, como me entregaban los dineros en líquido al principio de cada mes, había decidido habitar en una residencia de estudiantes universitarios que dependía del Institut Catholique de Paris, centro que desde su fundación en 1876 hasta 1880 habíase denomi-

nado Université Catholique. A partir de esta última fecha pasó a la denominación actual porque la ley reservó el nombre de *universidad* para los establecimientos del Estado. El profesor belga Charles Moeller, quien *de facto* habíame dirigido la tesis doctoral sobre Camus cuando era catedrático de la Universidad de Louvain (Leuven en flamenco de Flandes, actualmente en Bélgica), fue quien intervino para que me reservaran un puesto preferente en dicha residencia universitaria. Solicité su mediación cuando era ya subprefecto de la reciente Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual había sustituido en 1965 a la Congregación del Santo Oficio una vez clausurado el Concilio Vaticano II (1962-1965) y reinando —se decía así— el papa Pablo VI.

Residencia en la rue Madame a dos pasos del Jardin du Luxembourg, que atravesaba diariamente para dirigirme, bien fuera al Collège de France, bien a la Sorbonne —la universidad fundada en 1257 por Robert de Sorbon reinando Luis IX, llamado el Santo—. El parque me habló, cada día, de la estación del año (otoño, invierno, primavera) como igualmente me informaba en directo del tiempo que me perseguiría durante la jornada. Solamente la rue Saint-Jacques, por donde en el Medievo ascendían los peregrinos a Santiago de Compostela una vez atravesado el río Seine (el Sena del señorito Aznar), solo dicha calle, decía, separa la Sorbonne y el Collège de France, centros que se espían todavía cara a cara.

La beca resultó suntuosa: aparte los dineros de la misma, cada semana podía pedir dos entradas para espectáculos que no fueran los del cine; una vez al mes a los treinta becarios —recuerdo ahora que había entre ellos un antiguo kamikaze japonés de la Segunda Guerra Mundial que había perdido una pierna— nos llevaban a visitar una población o centro importante (Reims, Chartres, Fontainebleau, Rambouillet, Beauvais...) con comida notable; igualmente una vez al mes podíamos pedir libros por una suma considerable —no nos entregaban el dinero, sino los libros cuya lista habíamos puesto en manos de la oficina del Ministère des Affaires étrangères, sita en la Tour Montparnasse—; y una vez durante la estancia podíamos también solicitar una visita particular con guía especialista —recuerdo que me incliné por Versailles, y durante las navidades que fueron, por cierto, de nieve.

Encontrándome ya en París y antes del comienzo del curso con Lévi-Strauss, recorrí diversas librerías. Compré de él:

— *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949.
— *Race et histoire*, Unesco, 1952.
— *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.
— *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962.

— *La pensée sauvage*, Plon, 1962.
— *Mythologiques I*: «Le cru et le cuit», Plon, 1964.
— *Mythologiques II*: «Du miel aux cendres», Plon, 1966.
— *Mythologiques III*: «L'origine des manières de table», Plon, 1968.

Había viajado ya con *Tristes tropiques* y una vez de vuelta en Barcelona adquirí *Mythologiques IV*: «L'homme nu», que se había publicado en 1971 en la editorial Plon de París, y *Anthropologie structurale II*, de Plon, 1973.

Primer día de curso con Claude Lévi-Strauss en el edificio anterior a la reforma de 1992. El aula tenía entonces la estructura de un teatro pequeño; el profesor en el escenario con una pizarra de grandes proporciones. Los asistentes no llegábamos a veinte; la mayoría éramos ya doctores y de edad respetable. De diversos países. La distancia y la altura desde donde Claude desarrollaba su exposición, durante hora y media, ya nos indicaba que allí sobraban preguntas y opiniones. Él, el *magister*; nosotros, los espectadores y receptores. Ni protesté entonces ni tampoco pongo el grito en el cielo ahora. Cuando el profesor universitario es *magister* —cosa muy rara y casi extravagante en la actualidad y en nuestros pagos españoles— el alumno aprende y luego medita y discute el asunto con congéneres y con otros profesores de nivel ordinario. Hay que tener presente que la asistencia al Collège de France es gratuita y que no se dan ni títulos ni calificaciones, ni tan siquiera un documento en que conste la asistencia. El saber por el saber. Y que quien no se conforme con esto, que se vaya a otra parte. Nadie le llamó. ¿Y el concepto de *conocimiento* de Platón según el cual el *logos* prospera dialécticamente, a través del diálogo, y no de forma lineal?; de acuerdo con Platón. Lo que sucede es que el *logos* madurado en el cerebro de Lévi-Strauss exige diálogo con cerebros parejos al suyo, de lo contrario el proceso se paraliza y el diálogo fenece por falta de dialogante adecuado. Un pseudodiálogo por motivaciones exclusivamente didácticas puede aceptarse, pero en tal caso el *logos* duerme y no progresa esperando tiempos mejores.

Sin mirarnos y como si estuviera leyendo en la lejanía se refiere al mito *Klamath-Modoc* en el cual se describe el nacimiento del héroe. Recita el relato:

> Jadis une jeune femme nommée Letkakáwash, portant comme font les mères indiennes son bébé sur les dos, dressa un bûcher pour incinérer le cadavre d'une sorcière. En réalité, elle voulait y périr elle-même avec l'enfant. Le démiurge Kmúkamch la surprit au moment qu'elle se jetais dans les flammes, mais il ne put sauver que le bébé. Embarrassé du petit être, il l'introduisit dans son genou [...]; se plaignit à sa fille d'avoir contracté un ulcère [...]. La fille essaya d'extraire le pus. À sa grande surprise, un enfant sortit de la plaie.

Me palpé patitieso del alma. ¿Tomaba apuntes? ¿Dónde me había metido? El *magister*, enjuto de cuerpo y de talante inalterable, va llenando la pizarra con esquemas, guarismos y grafismos de toda estofa, y comenta:

> Cette relation de symétrie s'étend à tous les aspects du mythe [...]
>
> Nous ne cherchons pas le pourquoi de ces ressemblances, mais le comment [...]
>
> La ressemblance n'existe pas en soi: elle n'est qu'un cas particulier de la différence [...]
>
> Les ressemblances ne relèvent plus de la simple observation. Au lieu de les appréhender comme des données d'expérience, on les comprend comme êtres de raison [...]
>
> Un mythe ne se réduit jamais à son apparence. Si diverses qu'elles puissent être, ces apparences recouvrent des structures [...], ces structures offrent le caractère d'objets absolus [...]
>
> La méthode n'a pas toujours besoin d'invoquer l'histoire...

El planteamiento comenzó a asombrarme a la vez que me seducía: lo empírico de por sí es poca cosa; lo crucial, lo de padre y muy señor mío, son las estructuras que lo apuntalan, estructuras que a su vez gravitan sobre las diferencias detectadas racionalmente. Atractivo y asimismo alarmante; todo funciona autónomamente. El yo se convierte en excedente, en algo sobrante, innecesario o, acaso, dañino. La exposición, gélida por cierto en sus maneras, me amedrentaba en su contenido. Concluyó la exposición con la frase siguiente:

> Se convaincre qu'ici et là, les structures mythologiques sont étroitement apparentées.

Al salir del Collège de France, casi mediodía y con sol pachucho, fui a buscar el boulevard Saint-Michel pasando por delante del Musée de Cluny. En un bar, una *crêpe* salada de jamón dulce y una jarra de cerveza a presión. Monté el boulevard y fui a sentarme en un banco del Jardin du Luxembourg. Al cabo de un buen rato llegué a la conclusión de que el método de trabajo de Claude Lévi-Strauss se basaba en el estructuralismo y no en el positivismo derivado de Auguste Comte (1798-1857) tan apreciado por los científicos comunes. ¿Volvía el profesor a Galileo (1564-1642) con aquello de que «el libro de la naturaleza está escrito con lenguaje matemático», aunque a Claude le interesaban las diferencias, que podían también matematizarse o presentarse con fórmulas o tablas logarítmicas?

Necesitaba profundizar en el estructuralismo comenzando con el estructuralismo lingüístico; así llegué al análisis del lenguaje. Descansé un rato en mi residencia universitaria y por la tarde recorrí librerías, única manera en aquellos tiempos de obtener información bibliográfica, con la ventaja de poder ojear los textos.

En pocos días elaboré una lista bibliográfica en torno a la lingüística que estimé provechosa a fin de inteligir a Lévi-Strauss. Fue la que transcribo sacada de mis notas y recuerdos de aquel curso en París:

1) El suizo Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale* (1916). Compré la edición de 1970, publicado, el libro, por Payot. Obra a todas luces imprescindible, *sine quan non*.

2) El norteamericano de origen alemán Edward Sapir: *Language* (1921). Me hice con la versión francesa: *Le langage. Introduction à l'étude de la parole* (Payot, 1953). Me fue de gran apoyo para poner en claro algunos extremos cruciales del fenómeno lingüístico: el fonema, el sonido, vale en cuanto forma parte de un sistema; la palabra no pasa de ser una forma, un elemento, de la lengua, una parcela del sentido alcanzado solo por la frase, la cual traduce lógicamente el pensamiento; todo lenguaje es simbólico y convencional sirviendo para la comunicación. Y sobre todo: toda lengua en virtud de su estructura propia, fonológica, morfológica, sintáctica y léxica, condiciona al pensamiento de los hablantes por el hecho de contener una visión concreta de mundo.

3) El danés Louis Hjelmslev: *Prolégomènes à une théorie du langage* (1970), traducción francesa (Éditions de Minuit) del libro que él redactó en lengua danesa en 1943. Libro pequeño que me abrió a la semiótica estructural.

4) El norteamericano Leonard Bloomfield: *Language* (1933) en la editorial Holt de New York. No encontré entonces versión francesa. Su extensión —unas 600 páginas— hizo que no lo trabajara; con todo, paré atención al segundo capítulo donde expone su concepción behaviorista y determinista del lenguaje.

5) El ruso Nikolái Serguéievich Trubetskói: *Grundzüge der Phonologie* (publicado en 1939). Me hice con la traducción francesa de la editorial

Klincksieck (1949): *Principes de phonologie*. Desarrolla la cuestión de las oposiciones fonéticas, oposiciones que permiten la diferenciación de significados. La lógica se articula con conceptos fonéticos. Lévi-Strauss se inspiró en la teoría de este lingüista, perteneciente al Círculo de Praga, para su antropología estructural; por este motivo le presté mayor atención.

6) El norteamericano de origen ruso Roman Jakobson. De él me compré en francés: *Essais de linguistique générale* (2 vols.) de Éditions de Minuit (1963). Había regresado ya a Barcelona aunque adquirí el libro en Perpinyà. Lévi-Strauss encontró a Jakobson en New York en 1941 y ambos colaboraron en la Escuela Libre de Estudios Superiores de esta ciudad hasta 1946.

7) El norteamericano Morris Halle: *The Sound Pattern of English* (1968). Me limité a hojear la obra y, aun esto, debido a que fue discípulo de Jakobson, el cual había influido sobre Lévi-Strauss. Se me caía encima un trabajo desmedido.

8) El norteamericano Noam Chomsky: *Syntactic Structures* (1957) y *Aspects of the Theory of Syntax* (1965). Ambos libros los adquirí en francés por comodidad: *Structures syntaxiques*, en Seuil (1969), y *Aspects de la théorie syntaxique* (1971) en la misma editorial. Ya en marcha el curso con Lévi-Strauss adquirí todavía de este lingüista: *La linguistique cartésienne* (Seuil, 1969) y *Le langage et la pensée* (Payot, 1970). Ya de entrada, Chomsky habíame caído en gracia por haberse inspirado en la *Grammaire générale et raisonnée* de Arnauld y de Lancelot y en la *Logique de Port-Royal* del mismo Arnauld y de Nicole, del siglo XVII; ambas obras con marcada influencia cartesiana. Concepción sintáctica de la lingüística; la semántica interpreta las estructuras profundas de las frases.

9) El francés André Martinet: *Éléments de linguistique générale* (1960) en la editorial A. Colin.

10) El francés Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale* (1966). Más tarde compré el segundo tomo, que salió en 1974. Un conjunto de artículos que me obligaron a pensar; descubrí particularmente interesante el que aborda a las personas del verbo: el *yo* verbal es subjetivo,

el *tú* no es subjetivo y el *él* no es tan siquiera persona. Cosas como: *el lenguaje sirve para vivir, antes de ser útil a la comunidad*, constituyen toques de atención para meditar.

Con tantos libros en mi recoleta habitación de la residencia parisina, confieso que los primeros días me atemoricé. Faltaban todavía los que se referían al Estructuralismo, que no serían pocos como fui descubriendo. Y quedaba Michel Foucault, pero este no comenzaría su exposición hasta después de Navidad. ¿Y Jules Vuillemin? A la tercera semana me convencí de que no podía seguir su curso sobre Filosofía de la Matemática por no dominar adecuadamente el léxico de esta ciencia formal. Lo dejé correr; así que de momento me quedé enfrentado únicamente a Claude Lévi-Strauss.

Librerías y más librerías. Libros y más libros. Por fin pude establecer un listado acerca del Estructuralismo. No fue ocupación cómoda, pues al término *estructuralismo* encontraba vinculadas corrientes diversas como la *Gestalt* (Koehler), la *física cuántica* del danés Bohr, la *fenomenología* según la trata Merleau-Ponty, la *cibernética* (Wiener), la *teoría de la comunicación* (Shannon), la *semiología* (Barthes), la *gramatología* de Derrida, el *marxismo* de Althusser. Quedé varios días vacilante e irresoluto. Incluso el dormir se resintió y padecí insomnios. Al término de este aflictivo viacrucis que evitaba por encima de todo llegar al Gólgota, decidí que contaba con dos faros seguros: el suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913) y el francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009), un lingüista que inaugura el estructuralismo en los estudios sobre el lenguaje y un antropólogo que traslada este método, y la actitud filosófica que implica, al campo de la etnología o antropología cultural.

Con todo, traté de dar con un núcleo que tuvieran en común cuantos quedan calificados de estructuralistas. Comulgan en aquello que rechazan: *a*) Se apartan del empirismo por considerarlo ingenuo; es cosa de papanatas creer que la verdad consiste en reflejo. *b*) No aceptan métodos de trabajo que consideren los fenómenos como datos absolutos. *c*) Niegan al espiritualismo, que Bergson (1859-1941) hizo revivir. *d*) Declinan la diacronía histórica como proceso que se dirige a un término.

¿Bibliografía acerca del estructuralismo? Al final quedó reducida así:

— Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale* (1916).
— Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale* (1958).
— Jean Piaget: *Le structuralisme* (1970).
— Michel Foucault: *Archéologie du savoir* (1969).

Sería la tercera semana cuando un día me dirigí al rectorado del Institut Catholique de París, ubicado en la rue d'Assas cerca de mi residencia. Intentaba hablar con algún profesor con quien poder comentar mi reto. Únicamente localicé a uno que impartía Historia de la Literatura; me aseguró:

—A un creador es preciso inteligirlo desde su peripecia biográfica y no abstractamente.

El apellido Levi, de Lévi-Strauss, ya me advirtió de entrada que tenía que habérmelas con un judío. ¿Creyente?, ¿arreligioso? Lévinas (1905-1995) (también aquí tengo a Levi) ha sido por ejemplo un judío seriamente religioso, de sinagoga el día del *Schabbat* hebreo. De mis estudios del Génesis (*Bere'shith* en hebreo) sabía que Levi fue hijo de Jacob y de Lea, o Lia, según se desprende del capítulo 29, versículos 34 y 35. Levi da nombre a una de las tribus de Israel, aquella precisamente en la que se reclutaba a los sacerdotes o levitas. El abuelo materno de Claude, alsaciano, fue gran rabino en Versailles; igualmente era judía su familia paterna. Incluso cursando estudios secundarios y el bachillerato en un lycée de París (de 1918 a 1925), con compañeros judíos paga un árbol para que fuese plantado en Israel. Cuando viaja a este Estado en 1984 tiene interés por saber dónde plantaron su árbol. Tanto en la École communale como en el Lycée sus compañeros no judíos lo trataron de *sale juif* («cerdo judío»). Pero ni Claude ni tampoco sus progenitores, con ser judíos, fueron jamás personas religiosas.

Las leyes antijudías del gobierno de Vichy, el cual mandó en la Francia calificada de libre entre el 10 de julio de 1940 y agosto de 1944 bajo las órdenes del mariscal Pétain (1856-1951), depusieron a Lévi-Strauss, en 1940, de su plaza de docente en el lycée de Montpellier. Aprovechó entonces la invitación de la New School for Social Research de New York a través de la fundación Rockefeller para trasladarse a Estados Unidos. En 1941 parte en barco desde Marsella hacia Nueva York. Se instaló en el Greenwich Village donde se relaciona con Marcel Duchamp, Marx Ernst, Alexander Calder. Impartiendo cursos en la New School for Social Research coincidió con el etnólogo norteamericano de origen alemán Franz Boas (1858-1942) poco antes de que este falleciera. Tal encuentro fue decisivo para su futuro profesional de etnólogo.

Sabía que Lévi-Strauss había nacido en Bélgica el 28 de noviembre de 1908, pero me llamaba la atención que indefectiblemente se le considerara siempre francés. Indagando me enteré de que su nacimiento en Bruxelles había constituido un puro azar; su padre, Raymond Lévi-Strauss, era pintor de profesión y se fue a Bruxelles con la esposa Emma Lévy, que estaba ya encinta, para ejecutar unos retratos. Allí nació Claude, quien cuando tenía dos meses fue a París con sus progenitores, que regresaban a su residencia.

Me comía la curiosidad de saber cuándo ingresó como profesor en el Collège de France. Supe que fue en 1959 cuando fue elegido, merced en parte al filósofo Merleau-Ponty (1908-1961), pronunciando su *Leçon inaugurale* el 5 de enero de 1960. Posteriormente, todos hemos sabido que la Generalitat de Catalunya, siendo presidente de la misma Pasqual Maragall, le concedió el Premi Catalunya. Fallecería poco después, en 2009.

No he tenido personalmente especial preferencia por los estudios etnológicos o de antropología cultural con ser un curioso de los seres humanos de otras civilizaciones. Así, en 1969 fui a Kenia y a Tanzania, concretamente al Valle del Olduvai, o Oldoway, para conocer las excavaciones paleontológicas y prehistóricas que allí llevaban a cabo los esposos ingleses Louis y Mary Leakey desde 1951. Tuve la gran suerte de encontrar a los dos; me hablaron del *Homo habilis* que data de 1.800.000 años atrás. Louis murió en 1972. Este viaje me puso en contacto con un grupo de nómadas masáis, viviendo además en su poblado por espacio de tres días, aunque, eso sí, pernocté siempre en el jeep que conducía un guía de Nairobi, buen conocedor de la lengua de la zona, el swahili. Conmigo viajaba un lord inglés de la familia Rothschild, que según él me contó provenía de una estirpe de banqueros alemanes del siglo XIX. Este señor iba debidamente equipado para dar salida a su *hobby* fascinante: la flora y la fauna africanas. Andaba igualmente enamorado de la paleontología. Traía consigo libros, anteojos, lupas. A su lado aprendí un montón de cosas que muy pronto olvidé porque no se hallaban dentro del campo de mis intereses.

A Lévi-Strauss le seducía el saber riguroso, científico, acerca del ser humano; a mí me inquietaba el hombre mismo, llegara a él como fuese. Con todo, quería alcanzar la realidad, lo que realmente fuera el ser humano. Durante años y cada vez con mayor vehemencia caí en la cuenta de que solo podía alcanzar mi objetivo si acertaba con el método, el cual implicaba darme cuenta de que los análisis acerca del lenguaje resultaban inesquivables.

En 1970, y poco antes de ir a París, me hicieron responsable de Investigación Educativa del ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona. Una vez en la capital de Francia me dirigí al CNRS (Centre national de la recherche scientifique), creado en 1939, a fin de obtener información sobre investigación en Ciencias Humanas. Lo seriamente inquietante era el hecho de que se trataba no del átomo o de la célula o de la nebulosa, sino del mismo ser humano. ¿Con qué método abordar a este en su especificidad humana? El método anda atado a la epistemología, a qué sea conocer. ¿Ciencia? De acuerdo. ¿Método científico? ¡Claro! Pero ¿qué cosa es esta de ciencia?

Gané en Madrid la plaza de profesor titular de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, en 1976. Había ya entonces caído en la cuenta de la

doble fractura que padece lo real; la primera se la debemos a Galileo, el cual distinguió entre fenómenos —lo que aparece a la sensibilidad— y metafenómenos —lo situado más allá de toda posible experiencia—. La segunda fractura la propinó Descartes (1596-1650) al distinguir entre *res cogitans* —ámbito de lo específicamente humano, lo racional— y *res extensa* —esfera de lo material, de lo corporal—. Cuando en 1986 alcancé la cátedra de Filosofía de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona tuve que meditar seriamente sobre el estatuto epistemológico de la materia académica que tenía que impartir; no se trataba de matemáticas ni tampoco de física o de biología. ¿Con qué método heurístico ampliar el conocimiento en mi especialidad? Lo mío ¿podía etiquetarse de ciencia? Ciencias de la Educación habían denominado, los políticos del Ministerio de Educación, al conjunto de saberes que antes configuraban la carrera de Pedagogía. Pero ¿qué saber poseen los políticos?; no son de fiar. ¿Qué hay que inteligir con el término *ciencia*? He ahí un reto grave, por poco incluso hosco, que tenía planteado.

La estancia en París y en particular el curso de Lévi-Strauss vino en mi ayuda. Había llegado al convencimiento de que no contamos con definición estable, invariable, de ciencia: esta no es ni triángulo ni tampoco esfera. De este par de figuras geométricas contamos con definición invariable: no así de *ciencia*. El significado de esta resulta ser histórico, anecdótico, circunstancial.

Los griegos clásicos con el vocablo *episteme* (que traducimos frívolamente con la palabra *ciencia*) entendieron un saber riguroso sobre la totalidad de lo estudiado. El toscano Galileo introduciendo el significante *nuova scienza* (*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, 1638) asegurará que no hay ciencia de las *cosas*, sino únicamente de los «fenómenos-de-las-cosas». No disponemos de ciencia del *qué*, sino solo del *cómo*. El mundo de lo científico, de esta forma, se había encogido con respecto a los griegos. El verbo griego *phaino*, «aparecer», dio el participio *phainómenon*, aquello que aparece. Se manifiesta ¿dónde?; para Galileo era cuestión de mostrarse a la sensibilidad debidamente reforzada con aparatos si hacía falta.

Lévi-Strauss ha sido científico, pero su cientificidad ¿coincide con la del británico Rutherford (1871-1937) o con la del también británico Fleming (1881-1955)? No. Al separar, Descartes, la esfera del discurso consciente y la esfera de lo material introdujo una rotura severa dentro de lo que hay. Esto ha acarreado epistemológicamente la distinción entre ciencias empíricas naturales (astronomía, física...) y ciencias empíricas sociales (psicología, sociología...). El discurso de Lévi-Strauss pertenece a estas segundas. No trabajan con los mismos métodos a pesar de que unas y otras ciencias no se aparten

del ámbito fenomenal o empírico. Además, el ser humano habla de sí mismo en las Ciencias Sociales, cosa que no sucede con las Ciencias Naturales, donde se estudia a lo otro; a lo distinto, a lo que se coloca delante. Desde la Filosofía de la Educación me incumbía la legitimación epistemológica de las Ciencias Humanas o Sociales. Por tal motivo me interesó Claude, aun después de abandonar París, con su estructuralismo aplicado a la antropología social o etnología. ¡Quién sabe! Igual daba yo con un filón tan importante como la hermenéutica y la fenomenología, que se estaban poniendo de moda.

Matemáticas y lógica constituían harina de otro costal, entre otras cosas porque ni una ni otra se refieren al mundo circunstante, apuntando tan solo al hecho de hablar con coherencia, sin contradicción. Hay que respetar *A* = *A*. Se puede entender a la *Stoikheia* del griego Eukleides (Euclides) (siglos IV-III a.C.) en el sentido indicado. Matemáticas y Lógica son ciencias formales, desnudas de contenido; pero, eso sí, extraordinariamente coherentes. No se contradicen. Este es su criterio de decidibilidad.

El modelo cognoscitivo introducido por Galileo fue aceptado por los científicos siguiendo así todavía. Conocemos fenómenos de las cosas, pero no a las cosas metafenoménicas; estas, si las hay, son asunto de la metafísica y no de la ciencia, tal como entendió a esta Galileo. Hago burla del uso que hacen los papanatas del significante *ciencia*. Populacho. Mucho Twitter, mucho Facebook, pero poca neurona.

Aparecieron ciencias, como la *sociología* de Auguste Comte (1798-1857), que no se adecuaban al modelo de Galileo. Fue preciso no confundir Ciencias Naturales y Ciencias Sociales o Humanas. Tarea ardua y penosa. Finalmente, el alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911) con su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) pone claridad en el tema: las Ciencias de la Naturaleza (*Naturwissenschaften*) progresarán a base de *Erklären* (verificación galileana), mientras que las Ciencias Humanas o del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) adelantarán con la *Verstehen* (comprensión). Una cosa es abordar a la naturaleza y otra harto distinta enfrentarse con el mismo ser humano. En este segundo caso el hombre se autoanaliza, se autocomprende. Y aquí falta distancia, no distinguiéndose entre conocedor y conocido.

La *antropología cultural* de Lévi-Strauss forma parte de las *Geisteswissenschaften.* Tenía que serme útil a fin de inteligir el valor epistemológico de las Ciencias de la Educación y con ellas a las restantes Ciencias empíricas sociales. Pronto advertí, sin embargo, que filosofía, ética, estética, derecho, teología, política... no podían instalarse en el espacio de las Ciencias «empírico-sociales». Estas, al fin y al cabo, conformaban saberes acerca de la realidad mientras

que filosofía, ética, estética, etc., no procedían de esta guisa; eran, son, saberes del sentido, del sentido de lo humano. Y de este sentido buscado carecemos de datos.

La Unión Europea organizó unos cursos de doctorado que se encargaron al francés Olivier Reboul, de la Universidad de Dijon, quien pronto falleció a causa de un tumor canceroso en el cerebro. Se hizo cargo, entonces, de dichos cursos el *professeur* Jean Houssaye. A mí me encomendaron el curso de epistemología pensado para no filósofos. Cumplí con este cometido primero en la Université Louis-Pasteur de Strasbourg (1992-1993) y luego en la Université Mont-Saint-Aignan de Rouen (1994-1998). Al jubilarme, a los setenta años, no pude continuar como profesor. La vida del hombre consiste en ir perdiéndola hasta el extremo de perderla totalmente.

Fueron años de seria reflexión en torno a los problemas epistemológicos que tenía que poner al alcance de un alumnado europeo que desconocía el léxico filosófico. Lo de Ciencias empíricas sociales presentó dificultad muy pronto. Sospeché que estas utilizaban dos procedimientos; solo en parte, se comportaban como saberes científicos —cuando, por ejemplo, se valían de la estadística—, pero tenían además otro proceder —al servirse, pongo por caso, de la hermenéutica—. Así que el tema se ofrecía enrevesado. No me refiero ahora a los saberes críticos, los cuales ni apuntan al mundo ni tampoco al ser humano, importándoles tan solo los análisis metalingüísticos como ya hicieron ver los griegos con aquel enunciado que dice:

> Un cretense dijo: «Todos los cretenses son mentirosos».

Y entonces la pregunta se formula así: ¿es verdadera la frase traída? Metalenguaje. No lo abordé.

Por espacio de años, después de mi beca en París, me dediqué a ver claro en la maraña epistemológica de las Ciencias Sociales o Humanas. Hurgué en la obra de Lévi-Strauss. Su estructuralismo ¿me vendría en ayuda? Por este boquete me penetró.

Se me abrieron cuatro frentes:

1) ¿Qué es conocer en Ciencias Humanas?
2) ¿Estructura o bien historia en el acto de conocer?
3) ¿Qué relación establecer entre Naturaleza y Cultura?
4) La muerte del sujeto consciente a fin de obtener ciencia social ¿no implica el óbito de la comunicación?

Los dos frentes primeros se incardinan en la epistemología; los dos segundos se afincan en la antropología filosófica.

Una de las cosas que más me chocaron fue que el lenguaje de Lévi-Strauss se me presentó heteróclito y con función solamente instrumental. Esto dificultó que penetrara en él con comodidad.

En el libro VI de *La República* de Platón se delimitan dos regiones en el ser: la esfera de lo que deviene, o «pasa a ser», y la esfera de lo inmutable, o que «es». La primera configura el ámbito de lo opinable (compuesto de imágenes o *eikones*); ámbito de la *pistis*, de la creencia, de la convicción fascinada. La segunda esfera contiene a los objetos cognoscibles con total seguridad; es el lugar de los prisioneros de la caverna que han salido al exterior, allí donde la luz deja las cosas claras. Aquello que separa *lo-de-dentro* de *lo-de-fuera*, respecto a la caverna, no es otra cosa que el salto producido por un súbito despertar, por una revelación, y no por un raciocinio.

Este libro VI de *La República* de Platón, que analizamos en la Universidad de Barcelona cursando la Filosofía Antigua, me sirvió en su día para inteligir al proceder metodológico de Lévi-Strauss. Hallándome todavía en París, caí ya en la cuenta de esto. Se da cierta oposición entre el camino de la construcción de teorías —estructuralismo para el caso— y la vía que se ciñe a la experiencia observable —empirismo, positivismo—. Según Lévi-Strauss el empirismo confunde el *objeto de conocimiento* y el *objeto real*; el trabajo científico construye al objeto de conocimiento. La simple clasificación verbal de las cosas impone ya un orden al mundo exterior. Así, por ejemplo, escribe Claude en *Tristes tropiques*:

> La réalité vraie n'est jamais la plus manifeste; la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober.

En el capítulo VI de *Tristes tropiques* sostiene que la etnología a fin de constituirse como ciencia ha tenido que descubrir el papel del inconsciente en la labor de conocer. Tanto Marx como Freud —dos maestros de Lévi-Strauss— han enseñado que podemos poner orden en una incoherencia vivida, orden que no sea ni contingente ni tampoco arbitrario. Claude aceptó que el inconsciente estructural funda a la verdad, teniendo presente que la verdad es plural; *anything goes* («todo es bueno») con tal de alcanzar un resultado aceptable. El estructuralismo al que se entregó rechaza tanto al funcionalismo de Malinowski (1844-1942), un etnólogo británico de origen polaco, como al empirismo científico en boga. En última instancia, me preguntaba, ¿descansará, la verdad, encima de la decisión de la voluntad humana?

En *Antropologie structurale* dejó escrito:

> Ai-je besoin de rappeler que toute la pensée mythique, le rituel entier, consistent en une réorganisation de l'expérience sensible au sein d'un univers sémantique?

Los mitos dejan de ser relatos de los orígenes convirtiéndose, en sus trabajos, en operadores lógicos que permiten interpretar las secuencias del relato a modo de un orden lógico. No le importa el significado del mito, sino únicamente su función operativa. No hay que interpretar al mito; este interpreta a la misma realidad.

Su estudio sobre el parentesco se basa en la teoría matemática de la comunicación desarrollada por el matemático norteamericano Claude Elwood Shannon (1916-2001) en su libro *The Mathematical Theory of Communication*, de 1949. De esta guisa Claude Lévi-Strauss introduce inteligibilidad en los datos sensibles de la etnología: en el lenguaje circulan palabras, en la economía de un grupo circulan bienes y servicios como asimismo en las relaciones de parentesco circulan mujeres. Sin embargo, no perdí de vista, entonces, que las matemáticas *son*, pero no *existen* ya que es cuestión de ciencias formales, las cuales jamás hablan del mundo exterior a estas.

Aquello que interesa realmente a Claude es comprender cómo funciona el espíritu de los seres humanos. Al fin y al cabo, consignará, en *Les structures élémentaires de la parenté*:

> Les faits sociaux ne sont ni de choses ni des idées, ce sont des structures.

Y va más lejos todavía cuando afirma en el mismo libro:

> Les lois de la pensée —primitive ou civilisée— sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects.

El peso de los lingüistas es indiscutible en su obra; así Saussure se deja notar en *Anthropologie structurale*, Trubetskói en *Les structures élémentaires de la parenté* como igualmente se percibe a Jakobson en *Mythologiques.*

La lingüística estructural de Ferdinand de Saussure ocupa una plaza excepcional en Ciencias Sociales, asegura Claude en *Anthropologie structurale*, quien traslada el método de Saussure al campo de la etnología. Únicamente, de tal suerte, puede transformarse a la realidad —sea natural o bien social— en objeto de ciencia. Había escrito Saussure en *Cours de linguistique générale*:

> Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet.

Y de tal guisa topé de lleno con el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. Fundamental si se pretende inteligir la aportación de este en el campo epistemológico de las Ciencias Sociales. Estas —inexorablemente en plural— configuran inteligibilidades parciales —cada uno con su parcela— del ser humano; es decir, de las producciones de este, sean materiales o bien simbólicas, individuales o colectivas. Claude no seguirá a ninguno de los fundadores de la sociología, ni al francés Durkheim (1858-1917) —los hechos sociales son exteriores al individuo— ni tampoco al alemán Max Weber (1864-1920) —defensor del individualismo metodológico.

En el año 2000 recibí una invitación del Ministère de l'Education Nationale, de la Recherche et de la Technologie, de Francia, para trasladarme a Poitiers, al Institut de Poitiers-Futuroscope, a fin de laborar en un manual de Filosofía de la Educación del que se haría cargo el Centre Nationale d'Enseignement à Distance. Allá fui y posteriormente redacté el texto que envié a París y más tarde fue publicado. Una vez más me enfrenté con el grave problema epistemológico y metodológico de las Ciencias Sociales. Este hecho me animó a seguir trabajando en la producción de Claude Lévi-Strauss. ¿Me aportaría realmente clarificaciones al respecto?

Quedé sorprendido con la ocurrencia según la cual las Ciencias Sociales acabarían integrándose en la Ciencias Naturales. Veríamos. El método estructuralista ¿lo facilitaría?

Un objeto se vuelve inteligible en relación con otros; la relación es fuente de intelección. En sí mismo, solitariamente, no importa qué, resulta inconcebible, incomprensible. Únicamente las estructuras permiten comprender la realidad. Ni tan siquiera un cardillo puede inteligirse como no sea relacionado con otras cosas. La estructura se coloca, ontológicamente, antes del fenómeno, del suceso. Esta sentencia sacada de los análisis lingüísticos resulta fundamental desde el punto de vista epistemológico. Por debajo de los datos patentes, pero desnudos de coherencia, quedan disimuladas las estructuras, las cuales dan cuenta de la existencia de los fenómenos captados. El inconsciente estructural gobierna a lo real. Con tal enfoque, Claude acepta a la *pensée du soupçon* (Marx, Nietzsche, Freud).

Me habían caído bien los *pensadores de la sospecha* con lo cual el estructuralismo de Lévi-Strauss me resultó de entrada simpático. Sin embargo, me preguntaba: pero ¿de dónde salen las estructuras? El mismo Claude respondía en *L'homme nu*:

> On concédera volontiers que les structures ont une genèse, à condition de reconnaître aussi que chaque état antérieur d'une structure est lui-même une structure.

Mis conocimientos lingüísticos, por cierto, más bien limitados y un tanto confusos, me ayudaron juntamente con el concepto de *sistema* a hacerme cargo de la idea de estructura. Chomsky habíame enseñado que en el seno del lenguaje como facultad, como órgano mental, habita algo que no queda pensado, algo estructurante por cierto. El lenguaje puede entenderse a modo de *sistema* o bien a modo de *acción*; en el primer caso lo concibo como caja negra donde se asocian sistemáticamente sonidos y sentidos. Entendido como acción, el lenguaje pasa a ser un hecho social. Inteligido a modo de sistema, me servía si quería entender al estructuralismo de Lévi-Strauss; no así si lo tomaba como actividad social.

Mi pensador descubría en el campo etnográfico las leyes inconscientes del funcionamiento del espíritu valiéndose precisamente de una ciencia estricta: la lingüística. Así, trata los fenómenos de parentesco como si fuera cuestión de palabras dentro de un sistema. En las lenguas naturales se manejan palabras; en los sistemas de parentesco se intercambian mujeres.

Etimológicamente el significante *estructura* procede del latín, de *struere* (fabricar colocando unas cosas sobre otras, construir). Inicialmente la palabra se aplicó a la construcción; a partir del siglo XVIII se usó también en anatomía y más tarde ingresó en las matemáticas, en la lingüística y, por fin, en las ciencias naturales —cristalografía, por ejemplo— y en las ciencias sociales —caso de Lévi-Strauss—. Una *estructura* es el modo en que las partes de un todo se conectan entre sí.

Teniendo la lingüística como modelo, Claude se valió también de las nociones de metonimia y de metáfora. Ambas sustituyen un vocablo por otro; ahora bien, mientras esta sustitución en el caso de la metonimia cambia un término por otro cercano (en vez de *embarcación* se dirá *vela*), la metáfora sustituye una palabra por otra situada en distinto plano semántico (*rosa* en lugar de *jovencita*). Lévi-Strauss utiliza metáfora y metonimia en sus análisis etnográficos.

Respecto al estructuralismo, afirma Claude en *L'homme nu*:

> Le structuralisme propose aux sciences humaines un modèle épistémologique d'une puissance incomparable à ceux dont elles disposaient auparavant. Il découvre en effet, derrière les choses, une unité et une cohérence que ne pouvait révéler la simple description des faits…

Lévi-Strauss está convencido de tratar, de esta suerte, los hechos sociales con resultados científicos análogos a los resultados obtenidos en física y biología. El modelo fonológico del ruso Trubetskói —cada elemento fónico adquiere sentido por las relaciones que establece con el resto de los elementos— le sirve a Lévi-Strauss para tratar a papá, mamá, hijo, hermano, hermana..., etnográficamente, no en sí mismos, sino según las relaciones que cada uno de dichos elementos establece con los demás. Sincronía en vez de diacronía. Más allá de las representaciones conscientes de los fenómenos descubre a las estructuras inconscientes que hacen inteligible a la realidad estudiada. La noción de *estructura social* no apunta al hecho empírico, sino a los modelos construidos a partir de este. Así da con leyes generales por inducción o, acaso, deducidas lógicamente; en todo caso nos hallamos, por primera vez, con una ciencia social o humana que formula relaciones necesarias. Las Ciencias Sociales ¿quedaban epistemológicamente fundadas?

Lenguaje y sistemas de parentesco coinciden en la trabazón entre *sistema* (orden) y *función* (significado), siendo su carácter simbólico aquello que les proporciona el fundamento común. Este pensamiento simbólico señala a la estructura inconsciente del espíritu humano. Con todo, sostendría yo que el inconsciente estructuralista no coincide con el inconsciente freudiano. Este es deseo compulsivo; el de Lévi-Strauss, en cambio, se me antoja un inconsciente categorial, casi podría calificarlo de kantiano (*categorías* de Kant). Comprender no es aquí descubrir el sentido de un fenómeno por parte de un yo. La estructura es algo objetivo, independiente del observador; a esto se debe que la antropología estructuralista se convierta en ciencia y en modo alguno se quede en filosofía. La estructura de una familia, de suyo, carece de sentido; equivale a la estructura fonológica. Eso es todo.

En *Tristes tropiques* afirma que las costumbres de un pueblo forman sistemas como luego probará en *Les structures élémentaires de la parenté*. Gracias a tal hecho contamos con ciencia rigurosa. Con el estudio de los mitos —que inicié ya en París— descubrí lo mismo: las leyes de funcionamiento del mito coinciden con las del espíritu humano. Estimo que Claude relaciona pensamiento y mundo porque está convencido de que la estructura de las cosas es la misma que la estructura del espíritu del hombre. Escribe en *Les structures élémentaires de la parenté*:

> Le passage de l'état de Nature à l'état de Culture se définit par l'aptitude, de la part de l'homme, à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions.

Me preguntaba perplejo: al comprender la estructura del arte y de la religión, por ejemplo, ¿qué se comprende exactamente? Desde luego no su significado —este pide a la hermenéutica—, sino simplemente su pastoso *estar ahí*. Me quedaba con hambre. Desprovisto de significaciones, ¿a qué quedaba yo reducido?

El segundo frente epistemológico al que me abrió el estudio de los escritos de Claude Lévi-Strauss fue: si la estructura o bien la historia resultaba más pertinente si quería conocer.

Confieso que leí con gran fruición intelectual *Wahrheit und Methode* del alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002) al mismo tiempo que seguía estudiando a Lévi-Strauss. Constituyó para mí una agonía (del griego *agón*, «combate», «lucha»). A ciertos pensadores los he trabajado en caliente, como sucedió con estos dos, porque me tocaron existencialmente y no los abordé desde la fría perspectiva académica.

Trabajé esta obra de Gadamer tanto en su versión francesa de 1976 (Seuil, de París) como más tarde en la traducción castellana de 1996 (Sígueme, de Salamanca). El original alemán era de 1960 y lo había publicado la editorial Mohr, de Tübingen. Lo tenía a mi lado por si acaso creía oportuno echarle una ojeada, pero mi alemán es excesivamente precario para abordar directamente el texto. Gadamer:

> L'histoire est une «expérience» qui appréhende la réalité effective et qui est elle-même historique.

La comprensión (la *Verstehen* de Wilhelm Dilthey en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, de 1883), entendida como tarea en la cual quedan implicadas las realidades de uno mismo y del mundo, reivindica a la historia. En la historia es cuestión de verdad, pero de una verdad en cuestión siempre abierta. En la historia reside el encuentro de objetividad y de tradición que apuntan, solo apuntan, a un término. Lo escribe así el alemán:

> Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein.

Texto que me atrevo a traducir de esta forma: «conciencia que se las ha tensionalmente con la historia». La conciencia viene determinada por la historia aunque, a su vez, es conciencia de dicha determinación. Tensión, por consiguiente. Todo se juega en el seno de la experiencia del lenguaje (*Sprachlichkeit*); la lengua constituye un movimiento ininterrumpido que parte de la finitud y busca lo infinito.

En la versión castellana de la obra de Gadamer leí:

> Lo que soporta la construcción del mundo histórico [...] es la historicidad interna de la misma experiencia. Esta es un proceso vital e histórico y su modelo no es la constatación de hechos, sino la peculiar fusión de recuerdo y de expectativa en un todo que llamamos experiencia y que se adquiere en la medida en que se hacen experiencias.

¿Cómo conocer en Ciencias Sociales? Lévi-Strauss contra Gadamer, estructura contra historia. ¿Por dónde inclinarme?: desgarro. Pronto caí en la cuenta de que el cisma (del griego *skhisma*, separación, hendimiento) estaba jugándose en mi preconsciente: papá o mamá; ¿quién ganaría en esta ocasión la partida? ¿Papá? Lévi-Strauss. ¿Mamá? Gadamer. Con unos años más triunfó Gadamer. El último resorte de mi biografía intelectual lo dirigían, de hecho, mi preconsciente y mi inconsciente —terminología que debe entenderse ahora según el libro *Das Unbewusste* (1915) de Freud.

Me descubrí enfrentado a la agarrada y a la brega entre historicismo y estructuralismo. ¿Cuál de los dos me traería el concepto de conocimiento verdadero, eficaz, que tanto ansiaba? ¿Qué es conocer?

El historicismo me asegura que entender un fenómeno consiste en descubrir su génesis. Esto supone admitir el valor de la evolución en el campo epistemológico. Peso del tiempo.

Según el estructuralismo, en cambio, lo que cuenta es la organización interna y sistemática de un fenómeno o dato. Solo de tal guisa se consigue la inteligibilidad. El modelo lingüístico dibujado por Saussure inicia la visión estructuralista. Un sistema de signos resulta básico para la ciencia lingüística. La cadena sonora da el significante mientras la cadena conceptual entrega el significado. No cuentan los términos considerados separadamente; lo que vale la pena, lo significativo, son las diferencias entre ellos, diferencias de sonidos y de significados, y las relaciones que se establecen entre dichos términos.

En *Cours de linguistique générale* dejó ya escrito Saussure:

> Dans la langue, il n'y a que des différences.

Todo se juega en un plano de coexistencia, lejos de las sucesiones. Lingüística sincrónica o sea estructuralista. De esta suerte queda privilegiada la sintaxis por encima de la semántica.

El mismo Lévi-Strauss cuenta de la estructura en *Anthropologie structurale*:

> Le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci.

Una estructura «matemático-lógica», cristalina, fisiológica (homeostasis), psicológica (*Gestalt*), lingüística, social (relaciones de parentesco), filosófica (el marxismo según Althusser), queda constituida por un sistema inconsciente basado en diferencias y oposiciones significativas al margen del observador. Una estructura se autorregula en sus transformaciones y constituye una realidad total; la modificación en un elemento arrastra la modificación en los otros. Un teórico la formaliza, pero ella es independiente. Una estructura configura una ordenación lógica, no observable empíricamente, inteligible con ecuaciones matemáticas. Descubro, en este punto de vista, cierto parentesco con la concepción que Pitágoras (siglo VI a.C.) y Euclides (siglo III a.C.) tenían de la intemporalidad de las matemáticas. Extremo, por cierto, que cambió en el siglo XIX.

Ciertamente, la estructura no es la misma realidad empírica, pero da cuenta de su inteligibilidad; es decir, lo único que con seriedad puede entenderse de lo real es su estructura. Los fenómenos se explican a través de estructuras inconscientes. Lévi-Strauss en *Anthropologie structurale*:

> Il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition naturellement de pousser assez loin l'analyse.

El papel que desempeñan las matemáticas, según Galileo, en la intelección de los fenómenos físicos, en Lévi-Strauss lo juegan las estructuras, por cierto matematizables.

Contamos con estudios tanto lingüísticos como etnológicos llevados a cabo con el método histórico; ahora bien, ante esto Claude responderá que el estudio sincrónico, estructuralista, hace inteligible al diacrónico, al historicista, y jamás al revés.

Me inquieté al descubrir tales extremos preguntándome: ¿cómo es posible negar la historia? Hincando más el diente tuve que confesar que Lévi-Strauss no rechaza al progreso. Se ciñe a sostener que este no es ni lineal, ni necesario, ni propiamente progresivo; consiste más bien en secuencias de saltos discontinuos. Lo respetable, según él, está en afirmar que la antropología cultural depende de las estructuras innatas y universales del cerebro humano y, en consecuencia, de la misma naturaleza. La historia, en cambio, queda supedi-

tada al azar, a lo inconsciente, a lo mórbido; no resulta útil para producir ciencia.

En el fondo Claude quiere comprender:

> Comment fonctionne l'esprit des hommes.

Y en *La pensée sauvage* asegura que la historia no es otra cosa que un:

> Ensemble discontinu de domaines d'histoire.

Constata que no tiene sentido referirse a un progreso lineal que avance en una única dirección que valga para la humanidad entera. En cambio, considerar los fenómenos sociales y humanos sincrónicamente permite explicar el presente; los hechos sociológicos, de antropología social por tanto, nunca son el simple resultado histórico. Valor epistemológico del conjunto, propio de las estructuras, por encima de los retazos o retales históricos.

La historia se limita a ser *así y no de otra manera*, sin razón alguna; la historia es epistemológicamente gratuita, arbitraria, infundada. En *Entretiens avec Lévi-Strauss* de Georges Charbonnier publicados en 1961, en Éditions Plon, descubrí este texto en boca de Claude:

> Il a fallu attendre un certain nombre de centaines de millénaires pour que l'humanité réalisât cette combinaison très complexe qu'est la civilisation occidentale. Elle aurait très bien pu le faire dès ses débuts, elle aurait pu le faire beaucoup plus tard, elle l'a fait à ce moment, il n'y a pas de raison, c'est ainsi.

Con esto me contaba Lévi-Strauss que los procesos históricos carecen de racionalidad y que, por consiguiente, no sirven para conocer seriamente, científicamente. ¿La historia? y él responde: «l'homme ne sait plus qu'il la fait». *De facto*, asegura un tanto poéticamente, que tanto la música como el mito suprimen al tiempo: configuran «une machine à supprimer le temps», llegando a escribir en *Le cru et le cuit*:

> En écoutant la musique et pendant que nous l'écoutons, nous accédons à une sorte d'immortalité.

Me hizo pensar en Marcel Proust (1871-1922), el cual afirmó que en el lenguaje hay que servirse del tiempo a fin de desmentirlo. Parece como si en *À la recherche du temps perdu* el escritor francés no hubiera hecho otra cosa.

Al que llegó a ser, hasta cierto punto, amigo mío, Paul Ricœur (1913-2005), he recurrido en más de una ocasión cuando me he descubierto en apuros intelectuales. Sus tres volúmenes de *Temps et récit* (1983, 1984, 1985) me impactaron. En esta ocasión y habiendo regresado ya a Barcelona, sería hacia 1980, me sumergí en la revista *Esprit* (noviembre de 1963) donde Ricœur discute con Lévi-Strauss en torno a *Structure et herméneutique*. Problematiza así Paul Ricœur:

> L'ordre en soi, c'est la pensée à l'extérieur d'elle-même.

Con la sola estructura ¿no perdemos al pensamiento mismo? Mi amigo Paul:

> Où commence la pensée sauvage dans l'espace-temps? À partir de quel moment peut-on parler de pensée?

La intemporalidad y la ahistoricidad ¿no sitúan a las estructuras en una especie de limbo intelectual, en la «u-topía» y en la «u-cronía»?

Refiriéndose a los símbolos Paul Ricœur asegura:

> La méthode structurale n'épuise pas leur sens, car leur sens est une réserve de sens prête pour le remploi dans d'autres structures.

Los símbolos, por ejemplo bíblicos, los cuales son indispensables si se quiere comprender a Occidente, poseen en su vientre semántico un excedente de significado que pide tanto tradición como igualmente interpretación.

Considerada la epistemología de Lévi-Strauss durante años, al final me sentí atraído más por Gadamer y por Ricœur. Triunfo de la hermenéutica, en mi espíritu, y debilitamiento del estructuralismo. Había sucedido además que las consideraciones antropológicas pesaron igualmente en mi inclinación hacia el yo y la conciencia.

Arrostré la concepción antropológica de Claude Lévi-Strauss más allá de su perspectiva sobre epistemología e historia. Fue algo desapacible. Dos desafíos en este terreno:

1) El ser humano ¿es diferente de la naturaleza?
2) ¿Subsisten yo y conciencia personal o bien desaparecen?

Cuando inicié la lectura de Lévi-Strauss andaba completamente convencido de que entre Naturaleza y Cultura se intercalaba un hiato, o fisura, insupe-

rable. No era únicamente cuestión sentimental; mis estudios bíblicos me impelían ya a ello. La Biblia, como mínimo, constituye una antología de textos en los cuales una parte de la humanidad (pueblo hebreo) se esfuerza por autocomprenderse; es decir, responderse la pregunta: ¿qué soy como hombre? No es ciencia, sino hermenéutica.

> Y dijo Dios:
>
> Hagamos un *adam* [«terroso», «salido-de-la-tierra»] a nuestra imagen [*tselem*, en hebreo es representación plástica], como muestra semejanza [*demut*, en hebreo es representación abstracta].
>
> [...]
>
> Y creó Dios al adam a su imagen; a imagen de Dios lo creó (Génesis 1, 26-27).
>
> Entonces Yhwh Dios modela con la tierra todas las bestias salvajes y todos los pájaros del cielo. Los hace desfilar delante del adam para ver qué nombre les ponía. Cada ser vivo recibe el nombre del adam. El adam encuentra nombres para todos los animales (Génesis 2, 19-20).

Tenemos, pues, las bestias, por un lado, y los nombres (símbolos) de las bestias, por otro lado. Naturaleza más Cultura. No me extrañaba porque si algo me decía que el Eterno había creado al ser humano a su imagen y semejanza debía esto de notarse en los productos de este hombre. No era, este, cangrejo ni tampoco simio. Seres naturales, por un lado, y símbolos de dichos seres, por otro lado.

Los estudios universitarios en Barcelona iniciados en 1951 me reforzaron en esta idea. El mismo edificio de la universidad, debido al arquitecto barcelonés Elies Rogent (1821-1897), estaba dividido en dos espacios, el de la derecha ubicaba los estudios de Ciencias (Matemáticas, Física, Química...), mientras que el de la izquierda albergaba los estudios de Letras (Filosofía, Lenguas, Historia...), todo contemplado desde la plaza Universitat. Mi cerebro separó naturaleza y cultura de forma espacial. No había lugar para titubeos. Entre una jirafa y el *Homo sapiens*, ningún abrazo, ni tan siquiera un saludo.

Los cursos de filosofía fortificaron la dicotomía, ya desde la Historia de la Filosofía Antigua. Heráclito o Herakleitos (520-460 a.C.):

> Physis Kryptesthai philei (fragmento 123).
> («La naturaleza disfruta escondiéndose.»)

Aristóteles (384-322 a.C.):

La naturaleza [*physis*] en un primer sentido significa generación [génesis] de aquello que crece [*phyomenon*]... (*Metafísica*, v, cap. 4).

La obra *Paiedia. Die Formung des griechischen Menschen*, del alemán Werner Jaeger (1888-1961) (hay traducción castellana en un solo volumen desde 1957, edición del Fondo de Cultura Económica de México), obra aconsejada por el profesor Ramon Roquer (1901-1978), me puso en contacto con la cultura helénica. Aquello no eran ni olivos ni viñas. Más tarde trabajé la *Bildung* (de *Bild*, imagen) alemana que sería la traducción de la griega *Paideia*. *Bildung* apunta a la actualización de la perfectibilidad humana. Herder (1744-1803) con su *Ideen zur Philosophie der Geschichte* me impactó en la medida en que pude entenderle; lo leí en una versión francesa de 1962, de la editorial Aubier-Montaigne.

Naturaleza y Cultura eran cosas para mí harto distantes entre sí cuando me puse en contacto con Lévi-Strauss. El ser humano era natural pero no quedaba reducido a naturaleza.

En *Les structures élémentaires de la parenté*, de la edición de 1949, entendí que Lévi-Strauss colocaba distancia entre *Nature* y *Culture*; en cambio, en el Prefacio de la edición de 1967 se plantea:

la portée véritable de cette opposition.

Parece como si la diferencia entre ambas sea únicamente metodológica y lógica, pero en modo alguno real. Con todo, la indefinición de Claude persistía. Naturaleza y Cultura se articulan en el ser humano, pero:

on ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent.

Llegué a la conclusión de que, según él, la cultura no se opone a la naturaleza, pero que a pesar de esto se distingue de ella. Como si la frontera entre ambas quedase afirmada y asimismo superada.

Tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature [...]; tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier.

Lo cual coincidiría con el sofista Antifonte (siglo v a.C.), quien según el papiro Oxirrinco dejó escrito:

> Lo que pertenece a las leyes sociales [*ta ton nomon*] es puesto, mientras que aquello que pertenece a la naturaleza [*physis*] es necesario.

Cuando lo estudié en la Universidad de Barcelona se me antojó claro a la vez que certero. «No soy camello», esto me dije.

El libro *Les structures élémentaires de la parenté* afirma que según la naturaleza es necesario tener progenitores, pero ya no señala qué padres concretos tienen que unirse. La naturaleza impone la alianza de padres sin determinarla; la cultura la recibe definiendo las modalidades de la misma. El paso del estado de naturaleza al estado de cultura queda definido por la capacidad del ser humano a pensar las relaciones biológicas bajo forma de sistemas de relación civilizada. Así:

> Les femmes [...] qui sont stimulant naturel [...]; dans l'acte d'échange social [...] se transforment en stimulant au signe...

La mujer, que es un estímulo de la naturaleza, se convierte en signo cultural de comunicación humana. ¿Hay realmente en Lévi-Strauss un foso insuperable entre el animal y el hombre? Parece ser que la *prohibición del incesto* da cuenta del paso de la *naturaleza* a la *cultura*. Se lee en *Les structures élémentaires de la parenté* acerca de dicha prohibición:

> Elle n'est ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle [...]. En elle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture.

En la misma obra:

> Exogamie et langage ont la même fonction fondamentale: la communication avec autrui, et l'intégration du groupe.

No salía de mi vacilación: ¿era yo una elemental bestia o bien me separaba radicalmente de esta? ¿Coloca Claude a modo de mediador al cerebro entre naturaleza y cultura? En los *Entretiens* que tuvo con Georges Charbonnier en la Radiofusión (France III), en 1959, declaró con nitidez:

> La nature c'est tout ce qui est en nous par hérédité biologique; la culture, c'est au contraire, tout ce que nous tenons de la tradition externe.

Muy bien, pero ¿y el tránsito de la una a la otra? Para mí, aquí estaba el intríngulis de todo. En los mismos *Entretiens*, de forma contundente:

> Le jour où nous aurons résolu le problème de l'origine du langage, nous aurons compris comment la culture peut s'insérer dans la nature.

De acuerdo. ¿Este es un problema neurológico? Sea como sea, su hipótesis quedaba transparente. ¿Sería yo una vulgar acémila aunque, eso sí, más enrevesada? El libro *L'origine des manières de table* aborda la temática con las palabras siguientes:

> La frontière entre nature et culture [...] met *quant aux moyens* le rôti et le fumé du côte de la nature, le bouilli du côté de la culture; ou *quant aux résultats*, le fumé du côte de la culture, le rôti et le bouilli du côté de la nature.

Este aporte no me sacó tampoco de apuros. Se me antojó oscuro. Donde sí descubrí nitidez fue en *La pensée sauvage*:

> Réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques.

Me pareció contundente: yo era de la estirpe del cuarzo, del abeto, del chimpancé. Solo de esta guisa las Ciencias Sociales, o Humanas, podían ser ciencias *tout court*.

No, no leía equivocadamente. En el mismo libro:

> Le moi ne s'oppose pas plus à l'autre que l'homme ne s'oppose au monde [...]
>
> Comme l'esprit est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses.

En el límite no hay diferencia entre matar a un conejo y despachar a un ser humano a no ser que el cerebro del hombre —culminación del proceso evolutivo de la cerebralización— pida otra cosa. La materia viva, por lo visto, prosigue con su evolución. Darwin (1809-1882) ¿da cuenta del paso de la *physis* a la *polis*?

Ha escrito Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*, a modo de objetivo del enfrentamiento «Naturaleza-Cultura», que de lo que se trata es de:

> Réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques.

Dados mis estudios, no podía, yo, con esto. E insistía Claude:

> Les vérités apprises à travers l'homme son *du monde*, et elles sont importantes de ce fait.

Nadie puede comprender lo que padecí dada mi formación tanto escolástica (en los estudios superiores de los escolapios) como universitaria (años cincuenta y sesenta del siglo pasado).

En el momento actual, a mis ochenta y seis años, ¿qué opino de esta tremenda cuestión antropológica? Sigue vibrando el texto judío de la *Bere'shith* (*Génesis* en griego: «nacimiento» de *gennao*, «engendrar»), sobre todo los capítulos 1 y 2:

> Lo primordial [o principal o fundamental]: Creó «YHWH-Dios» los cielos y la tierra (Génesis 1, 1).

Physis (griego), *Natura* (latín), Naturaleza. Y prosigue el texto:

> «YHWH-Dios» dijo: Modelemos con arcilla al adam insuflándole nuestra imagen y nuestra semejanza (Génesis 1, 26).

Polis (griego), *Cultura* (latín), Civilización.

No se trata de un relato histórico; únicamente nos descubrimos delante de una autocomprensión del ánthropos, del *homo*, del ser humano. Este ha objetivado su peripecia existencial en escritos precipuos. Y, actualmente, ¿qué pienso de todo ello?

Enfrentando Naturaleza y Cultura, o Civilización, ¿hay que reducir la segunda a la primera? ¿Es preciso colocar un hiato, o fisura o hendidura, insalvable entre ambas?

Cuantas veces pretendemos inteligir un fenómeno llevamos a cabo dicho esfuerzo, quiérase o no, desde un esquema mental previo. No resulta posible alcanzar la realidad de manera virginal. Kant no fue un alelado. Pues bien, si pretendo referirme a lo real *científicamente* —entendiendo *ciencia*, no como la *episteme* aristotélica, sino según comprendió dicho significante el toscano Galileo, fallecido en 1642, con el concepto de *scienza nuova*: solo hay conocimiento científico de los «fenómenos-de-las-cosas» y jamás de las «cosas-mismas»—; en tal supuesto de ciencia no parece posible discernir, de forma radical, entre Naturaleza y Cultura. La evolución de los cerebros da cuenta, a la postre, del paso de la primera a la segunda. Si en vez de enfocar el tema a partir de dicho esquema mental evolucionista me aventuro y lo llevo a cabo desde el *a priori* epistemológico creacionista —caso de la Biblia hebrea—, en

tal supuesto la respuesta es otra. Pero ¿cuál es la verdadera respuesta? A esto pregunto: ¿qué es la verdad? Verdades formales, empíricas y existenciales. Además, la verdad ¿no configura una historia inacabable sometida a constante hermenéutica? ¡Qué bien sabe un vino tinto del Montsant!

Un segundo asunto antropológico —de Antropología Filosófica; no Cultural— me asaltó aquellos años de lectura de los libros de Lévi-Strauss. ¿En qué acaba el yo empírico, el de cada quien?, ¿en fisiología del cerebro?, ¿en hábito psíquico? El yo trascendental no pasa de ser metodológico. ¿Qué sucede con el acto de conciencia, vislumbrado por Agustín de Tagaste (354-430), descubierto por René Descartes y elaborado por Edmund Husserl (1859-1938)?

Este asunto antropológico, que abraza dos cuestiones —el *yo* y la *conciencia*—, lo traía yo diseñado por lustros de formación y de estudio. *Yo* y *acto de conciencia* constituían un par de columnas que sostenían la estructura y la función humanas distinguiéndolas del resto de la zoología. Pero ya antes de caer en manos del estructuralismo de Lévi-Strauss me había sentido mareado por conceptos como *cuerpo*, *alma*, *espíritu*. Filosofía escolástica y Antropología bíblica habíanme ordenado de alguna manera los tres conceptos, mas después con los estudios universitarios de Historia de la Filosofía y las lecturas correspondientes de autores, el embrollo fue subiendo de tono, de manera que, aun sin apercibirme con claridad, comencé a vivir en el enredo y en el berenjenal. No era solo un problema semántico el que padecía, ya que este arrastraba consigo un contratiempo existencial.

Los términos griegos *psykhe*, *pneuma*, *nóos*, *soma*, *sarx*, *phrenes*... y los latinos *spiritus*, *anima*, *corpus*, *caro*..., se entremezclaron con los vocablos hebreos *nefes* y *ruah*... No había logrado todavía poner orden en todos ellos cuando los estudios históricos me trajeron las filosofías modernas y las contemporáneas. Nuevos idiomas, nuevos quebraderos de cabeza: *âme*, *corps*, *raison*... (Descartes); *mind*, *soul*, *spirit*, *body*... (Locke, Hume...); *Geist*, *Seele*, *Gemüt*, *Witz*, *Selbstbewusstsein*... (Kant, Hegel...). Y, en medio de todo esto, retumbaba por los cuatro costados de mi cerebro la definición que proporciona Aristóteles de Dios; ¿qué es este? *Nóesis noéseos*: «El pensamiento del pensamiento»; es decir, simple reflexividad en estado tan puro y tan perfecto que únicamente lo podemos situar allende del mundo y de lo divino —los dioses helénicos del Olimpo—. El ser humano, ¿es yo?, ¿es conciencia?, ¿?

En esas andaba metido cuando inicié el estudio serio de la producción de Claude Lévi-Strauss. El desbarajuste fue mayúsculo. Poco a poco y progresivamente, después, fue calmándose el martirio a base de anestesiarme con dosis elevadas de agnosticismo (del verbo griego *gignosko*, «conocer», precedido de la *a* privativa).

Tanto Chomsky (nacido en 1928) como Benveniste (1902-1976) me consolaron. El primero exhumó la lingüística de Port-Royal recuperando al yo; el segundo reintroduce la subjetividad afirmando:

> Est je celui qui dit «je».

Igualmente el literato francés Georges Bernanos (1888-1948) me ayudó a llevar la cruz. Dejó escrito:

> Livrée aux langages de la science et de la puissance, l'humanité est menacée de mourir de froid.

Pero Lévi-Strauss concluye su tetralogía (*Mythologiques*) anunciando no el *Götterdämmerung* de Richard Wagner (1813-1883), sino:

> Le crépuscule des hommes.

Espinoso y cargado de pesadumbre. ¿Cómo dar la cara a desconsuelo tan profundo? Lévi-Strauss, hallándome todavía en París, me soltó devastado. Él mismo respiraba una tristeza que quería ser señorial. Claude no permitió refugiarme en la religión ya que afirma en *La pensée sauvage*:

> La notion d'une surnature n'existe que pour une humanité qui s'attribue à elle-même des pouvoirs surnaturels, et qui prête en retour, à la nature, les pouvoirs de sa superhumanité.

Me adhiero a las palabras que mi amigo Paul Ricoeur, fallecido en 2005, dirigía a Lévi-Strauss en 1963:

> Vous êtes à la fois fascinant et inquiétant.

Me torturaron la inanidad del yo, la desabrida conciencia y la infructuosa libertad. ¿Para qué el yo? ¿Para qué la conciencia? ¿Para qué la libertad que pudiera derivarse de mi acto de conciencia?

El primer libro que leí de Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*), estando todavía en Barcelona antes de desplazarme a París, me aterró. Casi al final:

> Le moi n'est pas seulement haïssable: il n'a pas de place entre un «Nous» et un «Rien». Et si c'est pour ce «Nous» que finalement j'opte, bien qu'il se réduise à

une apparence, c'est qu'à moins de me détruire —acte qui supprimerait les conditions de l'option— je n'ai qu'un choix possible entre cette apparence et rien.

Kant habíame enseñado a distinguir entre el *sujeto empírico* —mi yo, forma de la interioridad de las vivencias sometidas al tiempo— y el *sujeto trascendental* —simple unidad lógica de las representaciones, unidad que ya no tolera referirse a un alma sustancial—. A mí me cautiva el sujeto empírico, al que noto moverse en mi intimidad como la futura mamá se da cuenta del bebé que se agita en su vientre. ¿El sujeto trascendental? Me va bien cuando estudio, pero para vivir resulta enojoso.

Mi yo empírico es aquel que se apercibe de sus propias vivencias con un acto de conciencia que desde Descartes consideré sorprendente a la par que característico del ser humano. Con Claude se terminó tal visión; el yo era cosa *haïssable* (aborrecible). Ni tan siquiera me quedaba el poder consolarme con el terrible grito de Garcin: *L'enfer, c'est les autres*, de la obra *Huis clos* (1944) de Jean-Paul Sartre.

Según Lévi-Strauss, la subjetividad no consiste en otra cosa que en oponerse a la objetividad; así el sabor de una fresa —característica subjetiva— dice algo acerca de la fresa en cuanto que se relaciona con la capacidad gustativa; en cambio, la fórmula química de la fresa constituye una particularidad objetiva. Descubrí esto en *Anthropologie structurale*.

Los seres humanos no piensan los mitos; estos se piensan entre ellos en el cerebro de los hombres. Los mitos de una sociedad configuran discursos carentes de emisor personal.

> Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais «comment les mythes se pensent dans les homes» (*Le cru et le cuit*).

A Lévi-Strauss no le importa qué sea el llamado espíritu humano; solamente se interesa por comprender su funcionamiento. La interioridad queda reducida a sistema. En *La pensée sauvage* y de manera cruel:

> Ce qui disparaît, quand une personnalité meurt, consiste en une synthèse d'idées et de conduites, aussi exclusive et irremplaçable que celle opérée par une espèce florale.

Lo que cuenta son las *relaciones entre*; no los elementos que se relacionan. El estructuralismo, pues, consiste en una especie de formalismo kantiano aunque desprovisto de sujeto trascendental. En *L'homme nu*:

> Le structuralisme réintègre l'homme dans la nature et permet de faire abstraction du sujet, insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive.

Me interpelaba a mí mismo: ¿cómo se las arregla para anular al yo, al sujeto hablante, quedándose únicamente con el relato mítico? Di con su respuesta en *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*:

> L'inconscient serait le terme médiateur entre moi et autrui.

¿Dónde se dan la mano lo subjetivo y lo objetivo? En el inconsciente estudiado por Freud. En la misma *Introduction*:

> L'observateur est de même nature que son objet, l'observateur est lui-même une partie de son observation.

Los sistemas simbólicos cobran vigor en el inconsciente, cuyas leyes regulan mundo social y símbolos independientemente del sujeto que habla.

Durante un par de años el tema del yo, consciente de sí, constituyó mi cruz. Me negaba, empero, a subir hasta el Gólgota. La muerte personal me contraría y repugna: la del Calvario, más si cabe.

Me contaba a mí mismo contra Lévi-Strauss que el cuerpo (*sarx*, aquí, y no *soma*) no es el sujeto de la percepción, de un gato negro por ejemplo. Mi cuerpo no percibe al gato; soy yo quien cae en la cuenta de él. No imagino la captación del mundo como no sea desde un punto de vista. En los años cincuenta del siglo pasado leí a Ortega y Gasset (1883-1955); su perspectivismo epistemológico se me puso bien en las entrañas del alma. Únicamente el yo de cada quien supera la limitación impuesta por la percepción sensible.

Las lecturas que realizaba, al mismo tiempo, de la obra de Husserl, particularmente de *Méditations cartésiennes* (1931), me ayudaron a defenderme del asalto de Claude Lévi-Strauss. El saber de sí preside al resto de los saberes, incluidos, claro está, los saberes positivos, de ciencias positivas o empíricas. Descartes me sostuvo en la refriega; su reconocimiento de la conciencia personal a modo de *fundamentum inconcussum veritatis* constituyó mi coraza. E inclusive el enunciado de Agustín de Tagaste:

> Noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas

siguió fortaleciéndome en la agarrada, altercado y debate que llevaba con el estructuralismo.

La *persona* (*hypóstasis*, en griego, o singularidad sustancial) plantaba cara a la naturaleza (*physis*, en lengua griega clásica).

Emmanuel Lévinas fue más lejos que Sartre (1905-1980) en su análisis del yo, con arrancar este de la subjetividad del *je pense* cartesiano. El enfoque sartriano del *être-pour-autrui*, en *L'être et le néant*, sostiene que esta modalidad relacional del Ser se da simultáneamente con el acto de hablar —del yo al tú—. Lévinas procede de forma más extremosa. El otro, el tú, me hace existir como yo; mi yo deja de ser originario. El elemento constituyente de mi subjetividad está frente a mí: es el *yo*, del *tú*.

Estas consideraciones, derivadas de las leídas que llevaba simultáneamente de dichos autores con las de Lévi-Strauss, me inyectaron arrojo y ánimo en la pelea que llevaba con Claude. No quería, sin embargo, que lo mío fuera dogma —estructura estructurante del pensamiento—, sino fe pedagógica de mi ser en búsqueda de sentido.

La contienda siguió abierta durante años. Solo el agnosticismo, después, la ha adormecido y apaciguado. Con Freud (1856-1939) conllevé bien, aunque a mi manera, al Inconsciente (*das Unbewusste*) y al Yo (*Ich*). En cambio, con Lévi-Strauss las cosas fueron diferentes. Era o él o bien yo. A muerte.

Ya en *Les structures élémentaires de la parenté*, el autor sostiene que la verdad tiene su fundamento en el inconsciente y en modo alguno en la conciencia. Lo consigna con total claridad en la obra *Anthropologie structurale*:

> Les «systèmes de parenté», comme les «systèmes phonologiques», sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente.

Y en el mismo libro:

> La route de la connaissance de l'homme va de l'étude des contenus conscients à celle des formes inconscientes.

Con todo, Lévi-Strauss confiesa en *La pensée sauvage* que:

> L'être-conscient de l'être, pose un problème dont il ne détient pas la solution.

Esto endulzó, mitigó, el desconsuelo. No acabó, sin embargo, con el pesar.

Tenía muy claro que si no disponemos de conciencia, de apercepción, como algo consistente y duro, dejábamos de ser libres, dejando aparte las in-

congruencias epidérmicas de políticos y de curas. Que en este caso, allá ellos. La sociología es sociología y no antropología filosófica. Sirve para ir tirando, bien o mal, con menos o más dolor. Los hechos son datos, jamás sentidos o significaciones.

Dice Claude en *Conversazioni con Lévi-Strauss* (1969), de Paolo Caruso, (contamos con traducción castellana de la Editorial Anagrama):

> La lengua no es tanto propiedad del hombre, como este propiedad de la lengua.

En tal supuesto, ¿cómo queda la libertad? Y responde en las mismas *Conversaciones*:

> Yo trato de establecer [...] en qué medida el espíritu humano no es libre.

¿Cómo lo consigue? En *L'homme nu*:

> On concédera volontiers que les structures ont une genèse, à condition de reconnaître aussi que chaque état antérieur d'une structure est lui-même une structure.

¿Qué hay? Estructuras, sistemas, y solo eso. En consecuencia, dejamos de ser libres. Carece de sentido el diálogo; el mismo libro contiene este aserto:

> L'ordre du mythe exclut le dialogue: on ne discute pas les mythes du groupe, on les transforme en croyant les répéter.

Sostener que el ser humano posee subjetividad consciente es soltar una afirmación, dirá; en modo alguno se trata de un conocimiento demostrado. A nadie se le ocurre pensar, lanza con ironía, que la preferencia de un individuo pueda impedir que el agua hierva a cien grados.

Con esta perspectiva, *Monsieur* Lévi-Strauss, ¿adónde se dirige la humanidad? Responde en *Conversazioni* sin tapujos:

> Veo evolucionar a la humanidad no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural.

Habíame alarmado Heidegger (1889-1976), pero al menos encontré en él textos alentadores como es el caso de *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*, 1947), en la cual después de la segunda barbarie mun-

dial (1939-1945) se interroga sobre qué sea el humanismo. Contra Sartre, el filósofo alemán se aparta de la consideración del ser humano como un ente (*Seiendes*) más, colocándolo en aquel plano en *el cual hay principalmente el Ser* (*Sein*). El hombre no es *el señor del ente*; su puesto se halla en el de ser *Hirt des Seins* («pastor del Ser»), salvando la verdad de Este. ¿Poesía? Quizá, pero en la línea de Hölderlin (1770-1843) y no en la de un poetastro cualquiera.

Voy aproximándome al final del *viacrucis* que Lévi-Strauss ha causado no solo en mi biografía intelectual, sino igualmente en el plano de la existencia (del latín: *ex*, «fuera de», y *sistere*, «colocar» o «resistir». *Existir* es «colocarse fuera de»; o bien, «resistir fuera de»).

Anthropologie structurale señala que el modelo de investigación antropológica es el lenguaje estructural en su presentación fonológica:

> Le système de parenté «est un langage».

¿Cómo comprende al lenguaje?; en *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*:

> Le signifiant précède et détermine le signifié.

Y el significado queda atado, no a los sonidos, sino a las relaciones entre los sonidos. Consecuente con esto escribe en *Anthropologie structurale*:

> Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés [...], mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés.

Estructuras, estructuras y solo estructuras. Ahora bien, antes como ahora, diría que el sentido del ser humano no habita en las leyes lingüísticas, sino en el significado de las palabras. A él no le importe, tal vez, autocomprenderse; yo no atinaría a vivir sin comprenderme a mí mismo. Necesito *Verstehen*, no bastándome la *Erklären*, entendido este par de conceptos en el significado que les da Dilthey en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (*Introducción a las ciencias del espíritu*). No sé vivir solo de explicaciones científicas; padezco hambre de comprensión de mí mismo a través de las palabras con que establezco contacto con los hombres. No ignoro lo que me responderá Claude: detrás de todo sentido hay un «no-sentido», siendo el sentido, o significado, algo inexorablemente fenomenal, aparente. Aun así, me da igual. ¿Qué saco de hablar si al final nada digo?

No disponemos de esencia humana; no hay más que diferencias constantes. Hemos perdido, de tal guisa, el sentido del hombre. El significante es

amo; han muerto los significados. El significante apunta únicamente a él mismo. ¿La conciencia? Anda dictada por el inconsciente. Desnudos de origen sea este «lo real», «el ser» o bien «la verdad». El ser humano no domina al lenguaje; al contrario, este da cuenta de él. Óbito del sujeto. Nada bueno puede esperarse de la humanidad. Cuando se reduce el mundo simbólico a su función, el hombre acaba siendo «in-significante». No tiene inconveniente alguno, Lévi-Strauss, en reconocerlo; así en *La pensée sauvage*:

> Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre.

Las Ciencias humanas han suprimido al hombre en manos de Claude Lévi-Strauss. Habla el lenguaje; no el yo o el tú. ¿Hablo? Pues no soy, no existo. Dijo a Paolo Caruso en *Conversazioni con Lévi-Strauss*:

> Las Ciencias humanas solo pueden llegar a ser ciencias dejando de ser humanas.

Contundente, apabullante, el remate de *L'homme nu* (Plon, 1971), cuarto y último volumen de sus *Mythologiques*, volumen que imprime las exposiciones, en el Collège de France, a las que asistí con mi beca del gobierno francés:

> L'homme [...] n'était pas présent autrefois sur la terre et il ne le sera pas toujours, et avec sa disparition inéluctable de la surface d'une planète elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses œuvres deviendront comme s'ils n'avaient pas existé.

Sí. Atravesé años demoledores. Pero yo era profesor de Filosofía de la Educación en la Universidad Autónoma de Barcelona. No podía hacer partícipes a mis alumnos de los desalientos y quebrantos que me atravesaban. Me esforcé en ser honrado en mi profesión académica, por cierto delicada dada su responsabilidad. Afronté el reto —más de uno va a reírse; me da igual— estudiando por mi cuenta a Pablo de Tarso (10-65) —que por cierto no había trabajado durante los estudios bíblicos—, especialmente sus misivas a las comunidades cristianas nacientes de Roma, de Éfeso, de Colosas, de Corinto y de la Galacia. ¿Agnóstico? Sí. Me confieso agnóstico, pero procuro no ser idiota. Los orígenes de la civilización occidental constituyen mi sementera: Jerusalén, Atenas y Roma engendrando dialécticamente al cristianismo. Mi madre me regaló con sus besos la fe cristiana; el padre añadió a la fe su actitud crítica. ¿Un esbozo de agnosticismo religioso por su parte? Lo sospecho. Los filósofos hicieron el resto.

Traté de curar las heridas causadas por Lévi-Strauss, a quien prosigo a pesar de todo agradeciendo que me hiriera, sumergiéndome en los textos paulinos. Desde que leí el trabajo de Heidegger acerca del concepto de tiempo en Pablo de Tarso, el tema me embrujó. Esto puede dar cuenta de mis nuevas lecturas —en su día— de cartas paulinas en un momento de apuro mayúsculo.

La teología del protestante suizo Karl Barth (1886-1968) expuesta en *Der Römerbrief* (1922) (*Carta a los Romanos*), leída en versión francesa publicada en Ginebra en 1972, me había hecho muy interesante el pensamiento de Pablo de Tarso. *Kerygma* («anuncio de un suceso importante actual») que dice el *Sí* y el *No* de Dios a cada hombre. Sin duda Kierkegaard (1813-1855) se encuentra detrás de Barth.

El otro libro que me empujaba a Pablo de Tarso fue *Theologie des Neuen Testaments* (*Teología del Nuevo Testamento*) del luterano alemán Rudolf Bultmann (1884-1976), profesor en la Universidad de Marburg. Me sorprendió su antropología escatológica (del griego éskhatos, «lo último», «el extremo»). ¿Influencias de Heidegger?

El concepto paulino de *ho nun Kairós* (el «tiempo-ahora») me buscaba las cosquillas; es decir, me provocó. La tradición rabínica judía, que Pablo conoció, distinguía entre *olam hazzeh* —la duración que va desde la creación hasta su fin— y *olam habba* —el mundo que viene; es decir, la intemporalidad—. San Pablo apunta a un nuevo concepto de tiempo, aquel que se coloca entre *olam hazzeh* y *olam habba*; es decir, el tiempo que resta, metido entre ambos. Si no yerro, en su seminario sobre Pablo de Tarso, Martin Heidegger apunta precisamente a este concepto de temporalidad.

En la carta a los *santos* de Galacia (6, 10) (región de Asia Menor) Pablo escribe:

> Puesto que disponemos de tiempo [*os kairon ekhomen*] practiquemos el bien con todos.

La misma idea de tiempo («disponer de») se halla en la carta a los creyentes de Éfeso (5, 16):

> Corren días malos, rescatad el tiempo [*ton kairon exagorazontes*]. No seáis insensatos.

Pablo se sirve del término *Kairós* («oportunidad») y no de *Khronos* (tiempo contable, aquel que puede ser sumado). El *Kairós* se da en el tiempo, en el *khronos*, pero en el *kairós* se acumula poco *khronos*. Pablo avisa de que vivi-

mos en tensión entre el *ya* y el *todavía-no*, el cual llegará en la *Parusía* («presencia», en griego, que desconoce ya la sucesión).

El tiempo mesiánico de Pablo no es más que el cumplimiento o realización de los *Kairoi* («oportunidades») y en modo alguno de los *Khronoi* («tiempos del reloj»).

En la carta a los creyentes de la ciudad de Éfeso escribe san Pablo (1, 10):

> Ha llegado la plenitud de las oportunidades de la historia [*pleroma ton kairon*].

El tiempo del hombre vale en la medida en que lo concentramos en hacer el bien; este es el *euaggelion tes soterias* («el anuncio de la salvación»). Ni el futuro histórico ni tampoco el pasado biográfico; lo propio del ser humano es su presente de oportunidades a fin de ayudar al prójimo. ¿El resto? Obscuridades.

Mi lectura de Pablo no fue ni exegética ni tampoco eclesial. ¿Qué, pues? Una lectura antropológica. Yo me debía, cada curso, a mis alumnos universitarios. Esto configuraba mi *Kairós* apremiante.

Karl Marx (1818-1883)

A Carlos Marx llegué, de entrada, arrastrado por mi formación cristiana. En el evangelio supuestamente escrito por Mateo:

> Dejaos de amontonar riquezas [...]
>
> Porque donde tengas tu riqueza tendrás el corazón [...]
>
> No andéis agobiados pensando qué vais a comer, o qué vais a beber, o con qué os vais a vestir.
>
> Son los paganos quienes ponen su afán en esas cosas (Mateo 6, 19-34).

El profesor escolapio Claudi Vilà, en el Centro de Estudios Superiores sito en Albelda de Iregua, cerca de Logroño, nos impartió un curso de sociología. Fue en 1949. Me tocó analizar la Encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII (Gioacchino Pecci) (1810-1903); recuerdo que acompañé este estudio con la lectura de *La synthèse thomiste* (1947) del fraile dominico Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), libro en que él recuperaba al tomismo. El texto papal, aun refutando al socialismo, valoraba al obrero poniendo las bases de un catolicismo social. El profesor nos habló de Marx pero, de no fallarme la memoria, no entró en escritos significativos del pensador alemán, de manera que mi talante frente a los fenómenos de explotación social reposaba encima de un mundo emocional sin que mi intelecto interviniera.

En junio de 1950, finalizada la formación fundamental, me encontré inscrito en el colegio que los escolapios tenían en la calle Diputació, a tocar del paseo de Gràcia, en la capital de Catalunya. El más joven de los escolapios que residían en aquel centro se llamaba Josep Liñán; cada domingo iba al Camp de la Bota (barrio de «Pequín»), donde animaba un hogar catequético, del cual se servía además para levantar a unos inmigrantes venidos desde 1929 (Exposició Internacional) y aumentados abultadamente después de la Guerra Civil española (1936-1939), procedentes también de otros puntos del Estado español, especialmente de Málaga. Allí se juntaron, además, los de Somorrostro y

de Marbella. Un domingo por la mañana le acompañé: me quedé estupefacto. Barracas que carecían de agua corriente, de alcantarillas y de escuelas. Dolencias y morbos sin cuento. El Dictador castellano-gallego (español), Francisco Franco, estaba con los bajos instintos de las clases acomodadas. Las cuerdas de mi irritación se pusieron tensas, tirantes.

Noté en la boca el enojo y la cólera que experimentó el judío Jesús de Nazareth (Yeshúa en hebreo) (5 a.C. – 29 d.C.) en el templo de Jerusalén, si nos fiamos del evangelio que se atribuye a un tal Juan:

> Jesús subió a Jerusalén. En el templo encontró a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas y a los cambistas instalados; hizo un azote de cuerdas y los echó a todos del templo [...]; desparramó las monedas y volcó las mesas de los cambistas (Juan 2, 13-16).

Por si fuera poco, en aquel tiempo se leía en el comedor —costumbre medieval que provenía de los monjes— el libro *La condition ouvrière* de la judía francesa Simone Weil (1909-1943). Sus libros se publicaron *post mortem*. Uno de los textos, que nos leyeron, decía:

> Le malheur est avant tout anonyme [...]. Il est indifférent, et c'est le froid de cette indifférence, un froid métallique, qui glace jusqu'au fond même de l'âme tous ceux qu'il touche. Ils ne retrouveront jamais plus la chaleur. Ils ne croiront jamais plus qu'ils sont quelqu'un.

Mi ánimo estaba candente palpándose rebelde cuando en 1951 estalló, en Barcelona, la huelga de los tranvías, reprimida con sadismo por la policía del dictador español general Franco. Asistí a más de una brutalidad; la impotencia me avergonzaba a la vez que me subía la sangre a la cabeza.

Llaman al interfono desde la portería del colegio:

—Aquí hay un señor que fue compañero suyo en esta misma escuela.

—Ya bajo.

Era Antoni Gutiérrez (al que más tarde llamarían El Guti). Aquellos años estaba estudiando en la Facultad de Medicina de Barcelona. Alcanzaría el título en 1953. Sin duda leía escritos de Marx, pues al platicar en torno a los acontecimientos de aquellos días aciagos en que los grises (policía) se encarnizaban con los obreros me habló del *Manifiesto del Partido Comunista* (*Manifest der Kommunistischen Partei*) publicado en 1848.

Continuamos relacionándonos aunque de forma puntual. Él se integró en el Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) en 1959. Fue a través suyo

como más tarde me relacionaría con Manuel (*Manolo*) Sacristán (1925-1985), gracias al cual descubriría al italiano Antonio Gramsci (1891-1937) y al húngaro György Lukács (1885-1971), amén de la producción de Marx.

Jamás me he sentido a gusto dejándome arrastrar solamente por el vórtice de las vehemencias y de los ardores. Tampoco me conformo con lo apelmazado de la cotidianidad. El discurso racional, cuanto más riguroso mejor, me ha hecho atravesar la existencia *cum grano salis*. El cristianismo habíame inyectado la emoción ética; Karl Marx ¿me ayudaría a poner ciencia (*Wissenschaft*) en el apasionamiento moral?

Entre 1951 y 1956 cursé mis estudios universitarios en la Universidad de Barcelona. Ningún profesor, que recuerde, se refirió sistemáticamente al pensador Karl Marx. No es de extrañar, por otra parte, ya que el Dictador español luchaba contra comunistas, masones y separatistas con rabia y tesón. Marx era un pensador vedado. También estaban prohibidos los anarquistas y los existencialistas. Cada tirano está poseído por sus demonios. Pol Pot (1925-1998), jefe de los comunistas de Camboya, que hizo asesinar a dos millones de personas entre 1975 y 1979, tenía igualmente sus demonios.

La Historia de la Filosofía Antigua, sin embargo, me puso en contacto con Herakleitos (segunda mitad del siglo VI y primera del V a.C.), al que entendí enfrentándolo a Parménides, de la misma época. Los dos de la Jonia griega. Unos fragmentos de este segundo proclamaban:

> Lo mismo es pensar y ser.
> No separarás el ser, cortándolo,
> de su adherencia al ser.

Lo cual vendría a coincidir con *A es A*. Lo real y lo verdadero es compacto, uno.

Mientras que de Parménides contamos con pocos fragmentos (unos 19), de Heráclito disponemos de más (unos 130). Escribió este, natural de la ciudad de Éphesos:

> La guerra [*pólemos*] es padre de todo, de todo es rey.

Esto es lo mismo que sostener que el *ser* no puede explicarse desde algún ente porque se nos escapa sin reposo.

> Lo mismo es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto.
>
> Las horas lo portan todo.

En consecuencia, nada *es*; por tanto *A es «no-A»*. Todo se desliza, deviene. ¿Cómo deviene? Valiéndose de la unidad de los contrarios. ¿Dialéctica? Más tarde, Heráclito me ayudó a inteligir a Hegel (1770-1831), a Nietzsche (1844-1900) y a Marx (1818-1883) en oposición a los sustantivistas, entre los cuales Descartes.

Constantemente me ha encantado el conocimiento de otras tierras y de otros hombres. No he querido ser como las mulas de mi pueblo a las que colocaban un artilugio en la cabeza que les impedía ver libremente. ¿Qué está velado más allá? ¿Qué proclaman en regiones apartadas?

Siendo ayudante de cátedra del doctor Jaume Bofill, tarea que desarrollé entre 1958 y 1962, decidí un verano visitar Trier (Tréveris), en la Renania-Palatinado (Alemania), pues deseaba conocer los restos que los romanos dejaron allí. Había leído que había termas, una basílica y un anfiteatro; por si fuera poco, en el siglo IV levantaron una puerta gigante, la *Porta nigra*. Julio César estuvo en la zona en 56 a.C. y el emperador Constantino I (275-337) residió en ella. Viajé con mi hermana Maria, quien en la época disponía de un Seat 600.

En la Oficina de Información me señalan que Karl Marx había nacido en la población de Trier. Contento súbito. *Eureka!*

—¿Puede visitarse la casa natal?

—Sí —responde la señorita entregándome un plano de la villa—. Además —añade—, hay una segunda vivienda a la que se trasladó la familia Marx a fin de disponer de espacio mayor. Esta casa es actualmente un museo dedicado a Carlos Marx.

Karl nació el 5 de mayo de 1818. Su padre, abogado, respondía al nombre de Henrich y su mamá, al de Henrietta Philips. Ambos eran judíos. Karl fue el segundo de nueve hijos. Estudió en Trier hasta la edad de diecisiete años. En 1835 ingresaba en la Facultad de Derecho de Bonn, población situada en el margen izquierdo del Rhein (el río Rin). Berlín fue capital de Prusia a partir de 1701. La Puerta de Brandeburgo quedó ultimada en 1788. Carlos Marx se trasladó a esta capital al finalizar el verano de 1836; la Universidad de Berlín gozaba de prestigio notable. Hegel, nacido en Stuttgart en 1770, le había insuflado reputación vasta; enseñó en ella desde 1818 hasta 1831, año en que falleció. En Berlín se refugiaron los intelectuales radicales y descontentos del sistema político vigente entonces.

Establecí el primer contacto intelectual con Manolo Sacristán en 1967 con ocasión de haber constituido, este, el Sindicat Democràtic d'Estudiants de Barcelona. Habíame interesado de él *Introducción a la lógica y al análisis formal*, que le publicó la editorial Ariel en 1964. Hablando sobre Marx, recuerdo que un día me aconsejó la lectura de *Phänomenologie des Geistes* (1807)

y *Wissenschaft der Logik* (1816) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel; así podría inteligir mejor los conceptos marxianos de *alienación* y de *dialéctica*, observando las diferencias que se dan entre Hegel y Marx. Con anterioridad había impartido yo unas conferencias clandestinas (1960), acerca del marxismo, desde la Fundació Joan Profitós de la cual me hacía cargo por ser el director de la Residència Universitària Sant Antoni, de la que se responsabilizaban los escolapios. Asistieron universitarios y universitarias; entraban y salían del edificio con la máxima discreción, la noche ya llegada. Pude darme cuenta entonces de las deficiencias sobre las que se basaba mi conocimiento de Marx. Téngase presente que este pensador estaba rigurosamente prohibido y perseguido por las leyes. No era cosa hacedera adquirir sus libros.

Y conste que antes de este atrevimiento, y en París, habíame recibido el jesuita Jean-Yves Calvez en 1957, quien había publicado el año anterior un inmenso volumen (de 759 páginas) con el título *La pensée de Karl Marx*, en Éditions du Seuil, libro que compré. Pero no, me dije; es preciso que sea yo quien aborde los textos originales. Los refritos resultan arriesgados. Por este mismo motivo acepté asistir, aunque fuera asunto ilícito bajo el dominio del españolísimo Franco y por tanto expuesto y arriesgado, a unos cursos sobre marxismo en la ciudad de Ljubljana, capital de Eslovenia, en el seno del imperio del dictador comunista Tito (Josip Broz) (1892-1980). La propuesta me la formuló un abogado filomarxista de Barcelona cuyo nombre no recuerdo, ni tampoco he encontrado entre mis notas un tanto desarregladas con el transcurso de los años. Cuando estaban ya listos los papeles clandestinos para tan arriesgado viaje me comunicaron que quedaba suspendida dicha operación. Sí me aumentó el hambre de conocer directamente a Karl Marx.

Mi hermana Maria se prestó a acompañarme en su 600 a Perpinyà para comprar las obras de Marx. Cada vez traíamos una, por si acaso los registros policiales de la frontera lo descubrían. La *bonne chance* nos acompañó. Esta operación expuesta se alargó algo más de un año. Mi biblioteca marxiana acabó siendo seria:

— *Critique de la philosophie politique de Hegel.*
— *Critique de la philosophie du droit de Hegel.*
— *Manuscrits économico-philosophiques.*
— *La Sainte famille ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts.*
— *Idéologie allemande.*
— *Misère de la philosophie.*

— *Manifeste du Parti communiste.*
— *Le Capital. Critique de l'économie politique,* t. 1.

Algunos eran de Éditions A. Costes, otros de Éditions Sociales y cuando fue posible compré, más tarde, los tres volúmenes de Bibliothèque de la Pléiade.

Andando interesado por los temas pedagógicos, dada mi ocupación educativa tanto en la escuela como en el escultismo, y habiéndome enterado de la existencia del pedagogo marxista Antón Semiónovich Makarenko (1888-1939), nacido en Bielopolie (Ucrania), el verano de 1961 en el automóvil de mi hermana nos dirigimos a Genève. No dudé un instante: me dirigí a la embajada soviética ante las Naciones Unidas, que estaba situada frente al Palacio de Naciones, y pedí por el agregado cultural. Era un magnífico chalet debidamente custodiado por hombres y por canes. Me recibió el agregado, le conté mi interés por Makarenko; desapareció y al poco volvió y me regaló los tres volúmenes del *Poème* pédagogique traducido al francés por Éditions en langues étrangères. Moscou.

Seguía acumulando materiales de estudio. Esto me permitió dar a conocer Makarenko en el Estado español a través de artículos en revistas y finalmente, en 1964, con el libro *La pedagogia a la Unió Soviètica*, libro que se tradujo al castellano en 1973. Cuando en 1994 se publicó en París *Quinze pédagogues*, salió con el *Makarenko* que escribí allí. Fácilmente se comprenderá que cuando residí en Puigcerdà (1965-1966), para curarme de una leucopenia, dado que era un punto fronterizo, el jefe de la Brigada Social —policía política de la época—, señor Bolaños, estuvo vigilándome atentamente; esto no impidió que ayudara a superar de forma clandestina la frontera al joven Blanc —a la sazón del PSUC—, que llegó a los escolapios de Puigcerdà recomendado por el Guti.

No olvidaba el consejo de Manolo Sacristán acerca del valor propedéutico de Hegel si quería ingresar en el pensamiento de Marx. La suerte me favoreció cuando, encontrándome en París en 1967, pude platicar con Jean Hyppolite en torno a Hegel. Era el autor de *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, en dos volúmenes, publicados en Aubier, éditions Montaigne. De inmediato compré el libro. Asimismo adquirí *Del yo al nosotros* de Ramon Valls Plana, importante estudio sobre Hegel. Valls tenía mi edad; él ha fallecido ya. Fue catedrático de la Universidad de Barcelona. Un antiguo jesuita.

A las Lumières —Kant se situaba al final de ellas— les sucedió la Révolution française y esta finalizó en manos de Napoleón I. Hegel también quería, como Kant, salir de la minoría de edad pero no a la manera de la Revolución francesa, sino aprendiendo a pensar, a base de *Bildung*; es decir, de cultura y de educación. En la *Fenomenología del espíritu* viene a contarnos que el desa-

rrollo histórico constituye un proceso contradictorio en el cual se enfrentan la experiencia de la conciencia —subjetividad— y la aparición del espíritu —formación del espíritu objetivo—. En su obra *Ciencia de la lógica* pone en marcha a la *dialéctica*, solo esbozada en el libro anterior. El pensamiento avanza en tres etapas: una tesis —un concepto— queda de suyo confrontada a una antítesis —al concepto contrario—. Esta oposición se resuelve y supera en la *aufgehoben*, en la síntesis de las dos.

Lo que en Kant fue puro trascendental, o sea forma de conocimiento, en Hegel se convierte en el *Absoluto*. Los pensamientos no son únicamente nuestros pensamientos, un *estado de conciencia*, sino la realidad primaria. La *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) cuenta las transformaciones que el *Espíritu* va superando a fin de alcanzar su final o *Conciencia Total*. *Espíritu subjetivo*, *espíritu objetivo* y *espíritu absoluto*. El *Absoluto* (Dios) anida ya en la *Conciencia* desasosegándola, incluido el extremo en el cual esta se descubre, por fin, como Absoluto. *Sujeto* y *objeto* cambian hasta que ambos coinciden. El mundo cosista poco a poco queda disuelto en la conciencia. Ya en el Prefacio de *Fenomenología del espíritu* advierte Hegel de la importancia de lo negativo en el avance dialéctico del Espíritu.

Gravedad, dolor, paciencia y trabajo de lo negativo.

Trabajo de la Razón (*Vernunft*) rompiendo las determinaciones abstractas que produce el entendimiento (*Verstand*). El proceso lógico vive de la negación (*antítesis*), la cual da cuenta de la tensión de cuanto llega a la existencia. La *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la lógica*) (1816) en el último capítulo subraya, en cambio, la dimensión positiva de la dialéctica, la cual acaba negando la negación instaurando así una afirmación (*síntesis*).

Había estudiado en la universidad el concepto de *dialéctica* de Platón y no me encajaba con lo leído de Hegel. El adjetivo sustantivado *dialektiké* deriva del verbo *dialégomai* compuesto de *lego*, «hablar», y de *dia*, «en movimiento». Según Platón, este movimiento del hablar o conocer posee sentido de ascensión espiritual, la cual partiendo de la sensibilidad se eleva hasta lo más inteligible. Así lo descubrí en el libro VII de la *República*. Esto explica que Platón defina al filósofo (libro VI) como:

El enamorado del Ser y de la Verdad.

Cada vez temía más el uso de ciertos términos —como el de *dialéctica*—, lo cual me ha llevado a sospechar constantemente de las palabras clave de un discurso concreto.

La docencia universitaria de Hegel en Berlín dejó descendientes opuestos entre sí: derechas e izquierdas hegelianas. Los primeros venían a decir: *lo verdadero es racional*; las izquierdas, en cambio, sostenían: *solo lo racional es verdadero*. Estos segundos adoptaron el método dialéctico de Hegel; entre ellos estaban Feuerbach y Max Stirner (1806-1856). Carlos Marx se relacionó con las izquierdas a través de Ludwig Feuerbach (1804-1872). Este había seguido los cursos de Hegel en la Universidad de Berlín. Fue en Milán donde compré *L'essenza del cristianesimo* (*Das Wesen des Christenthums*, 1841), única obra que leí de Feuerbach aunque más tarde me picara la curiosidad un nuevo libro suyo: *Das Wesen der Religion* (1846). Ni lo he tenido en mis manos. ¿Qué cuenta en el primero? Que Dios es obra del hombre:

> La conciencia que posee el ser humano de Dios es la misma conciencia que el hombre tiene de sí.

Marx criticará a Feuerbach por haberse quedado corto en sus análisis. Se pregunta: *¿por qué* el hombre se proyecta en un Ser Supremo? Marx quiso responder a este interrogante.

Siendo ayudante de cátedra del profesor Jaume Bofill (1958-1962), este me dio permiso para pronunciar unas conferencias sobre marxismo, anarquismo y existencialismo, temas prohibidos por los políticos de la Dictadura. Un gran salón lleno a rebosar. Alguien me advirtió que había soplones de la policía política entre los asistentes. Yo contaba con el aval del catedrático. Desarrollé mi propósito. Caí en la cuenta, empero, de mi ignorancia sobre Marx. Esto me aguijoneó como caballo que se incita al galope. Algunos jóvenes asistentes me pidieron, en particular, bibliografía en castellano de Marx. No pude darles satisfacción. Actualmente les daría esta:

— *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1993.
— *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
— *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1972.
— *El manifiesto comunista*, Crítica, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1998.
— *El capital* (3 vols.), Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

En un viaje a Extremo Oriente me hice con el librito *Citations du président Mao Tsé-toung* (el *Libro Rojo*) editado en Pekín en 1972. Después me cayó de las manos, pues lo califiqué de poco inteligente y de muy dogmático como si

fuera el escrito de un Papa infalible. Vomito aquellos que lo saben todo. Sócrates (*Sé que no sé nada*) fue más agudo.

El librito en cuestión me planteó el interrogante: a Marx se le puede leer de muchas maneras. ¿Hay una que sea la correcta dejando de lado las ortodoxias políticas como la de la Unión Soviética? Lenin leyó a Marx, Bernstein también, y Trotski y Stalin y Mao y..., todos lo han entendido diferentemente. Los geólogos se ponen de acuerdo; los marxistas no. Decidí una vez más realizar mi lectura.

Sacristán me aconsejó la *Antología* de escritos de Antonio Gramsci que él había elaborado y que le publicó Siglo XXI. Me hice con el texto. Manolo me recalcó lo que ya escribe en la Advertencia al libro:

> Para que haya pensamiento revolucionario tiene que haber ruptura con la estructuración del pensamiento culturalmente consagrado.

También Manolo me insinuó la lectura de *Historia y conciencia de clase* que el húngaro György Lukács publicó en alemán durante su exilio en Viena. Salió con el título: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. De los ocho textos que contiene, el libro, leí únicamente el titulado: «La reificación y la conciencia del proletariado», donde Lukács sitúa la obra de Marx en el contexto del idealismo alemán, de Hegel en concreto, esforzándose en resolver los problemas que este tiene planteados.

Con todo este tejemaneje, salí con una convicción: ingresar en Marx por mi cuenta y riesgo sin perder de vista mi objetivo de racionalizar al impulso ético. Confieso que recibí buenos consejos del comunista polaco Adam Schaff, nacido en 1913, durante el XIV Congrès International de Philosophie que tuvo lugar en Wien (Viena) entre el 2 y el 9 de septiembre de 1968. Acababa de salir en francés su interesante libro *Marxisme et individu* con el cual me obsequió. El marxismo puede leerse como un humanismo. Con todo, me dijo: «El pensamiento es un producto social». También el marxista polaco Bogdan Suchodolski, autor de *Fundamentos de pedagogía socialista* (editado en Barcelona por editorial Laia) me precisó los puntos humanistas de Karl Marx; sucedió durante los días del XV Congrès Mondial de Philosophie (1973) en la ciudad búlgara de Varna.

Duró años la lucha con las obras de Marx. Tres cuestiones me cautivaron: la *alienación*, el *materialismo histórico* con su dialéctica y, por último, la fundamentación racional (¿?) de la ética.

Marx recibió tres importantes influencias, la de Hegel pasada por la crítica de Feuerbach, la de la economía clásica (Smith y Ricardo) y la del socialismo utópico (Owen, Saint-Simon y Fourier). Considero que fue en París donde

Marx pasa a ser marxista. Su padre había fallecido en 1838. Entre los años 1843 y 1845 vivió en la capital del Sena; aquí se produce su cambio intelectual decisivo: de idealista se convierte en hombre de ciencia —bueno; esto imaginó él—. En la capital de Francia trató al anarquista ruso Bakunin (1814-1876) y trabó amistad con el alemán Friedrich Engels (1820-1895), con quien colaborará hasta el final de sus días. Expulsado de París en 1845. Finalmente llega a Londres en 1849 donde residirá hasta el final de su vida en 1883, concretamente murió el 14 de marzo. Lo enterraron en el cementerio de Highgate al lado de su mujer. Engels pronunció la oración fúnebre. Karl fue un trabajador intelectual incansable: se levantaba a las siete de la mañana y gran parte del día se encerraba en la sala de lectura del British Museum. Los domingos los dedicaba a su familia. Resultado de esta labor fue el primer volumen de *Das Kapital*, que publicó en 1867 y fue traducido de inmediato al francés, al inglés, al ruso y al italiano. Describía en el libro la morfología y los procesos económicos de su sociedad, entendido todo como un estadio concreto de la evolución de la lucha de clases sociales. Pretendió descubrir las leyes que gobiernan a la historia.

Me metí dentro de este primer volumen, me esforcé para hacerme cargo de él; algo conseguí, pero a la postre lo abandonaba por no dominar el lenguaje económico y menos el del siglo XIX.

En *Pour Marx*, el francés Louis Althusser (1918-1990) me propuso diferenciar entre un Marx joven y un Marx maduro; entre los *Manuscritos de 1844* y *El Capital*, Althusser descubre una *coupure épistémologique*. El primero, asegura Althusser, es un Marx ideólogo; el segundo, en cambio, es un Marx científico. A medida que iba leyendo a Karl, se me reforzaba la convicción de que su ciencia estaba al servicio del ser humano aunque a esto —actitud ética— lo califiquen algunos de ideología. ¿Por ventura nos es dado vivir desnudos de toda ideología? ¿Que en vez del concepto *alienación* (terminología del Marx joven) usa después el concepto *explotación*, léxico ya del Marx maduro? ¡Qué más da! ¿Ciencia para fabricar torturas y batallas o bien ciencia para producir bienes alimentarios y procedimientos terapéuticos? Aquí se planta la disyuntiva. Me inclino a pensar que Marx fue en todo tiempo un humanista y, por tanto, un intelectual ético.

Residía en los escolapios de Sant Antoni, en Barcelona. Corría el año 1971. Son las seis y media de la mañana. Me llaman desde la portería:

—Aquí hay un coche de la policía que viene a buscarlo.

Bajé las escaleras con recelo; mejor, con espanto. El automóvil no traía indicación de que fuera policial. Les pregunto:

—¿Adónde me llevan?

—A la Vía Layetana. A la Jefatura Superior de Policía.

En un salón reducido y poco iluminado.

—Aguarde aquí hasta que vengamos a buscarle.

Fueron casi dos horas de espera. Habíame vestido con sotana por si acaso. Me atormentaron imágenes penosas. Sabía que los hermanos Creix torturaban en los sótanos del edificio.

Se abre la puerta:

—El jefe superior de Policía quiere hablar con usted. Sígame.

Más tarde me enteré de que había sido un antiguo general de la División Azul, grupo de voluntarios españoles que lucharon entre octubre de 1941 hasta octubre de 1943 en el frente soviético al lado de las tropas de Hitler (la Wehrmacht). Combatieron en Novgorod y en Leningrado. El dictador español Franco colaboraba con el Führer Adolf Hitler.

Me recibe muy atentamente. Su despacho daba a la Vía Layetana. Iluminado. Llama por teléfono y un policía trae una carpeta muy voluminosa; mi dossier, mi «historial delictivo».

—¿Qué diferencia establece usted entre *materialismo histórico* y *materialismo dialéctico*? —me espeta con sorpresa mía.

Me interrumpe de sopetón leyéndome unos de los dislates o desatinos contra el régimen de la Dictadura que había yo proferido en una conferencia o bien en un coloquio. Tácticas interrogatorias de aquella policía española.

Abandonaba el edificio a las 15 horas. Había llamado yo a mi hermana Maria antes de abandonar el centro de los escolapios. Ella le comunicó mi situación a Paco Noy —que había sido su profesor—, director del ICE de la Universidad Autónoma, este lo puso en conocimiento del rector, Vicente Villar Palasí; a su vez este se lo comunica a su hermano, ministro de Educación, el cual le pide al ministro del Interior que me dejen libre dado que yo era profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona.

En qué consiste la *alienación* o enajenación (del término latino *alienus*, el cual a su vez proviene de *alius*, «otro»); alienado es aquel sujeto que en vez de ser él, pasa a ser *otro*. En psiquiatría hablaríamos de un esquizofrénico —en vez de saberse Juanito, se cree Napoleón—. La lengua alemana distingue entre *Irrsinn* («demencia») y *Entfremdung* (*alienación* en el significado de Hegel y de Marx). Nosotros no disponemos de tanta riqueza léxica.

Kant hablaba de antinomias y de paralogismos en *Kritik der reinen Vernunft* (1781), es decir, se refería a errores, a ideas equivocadas. El error apunta a la inteligencia. Marx, en cambio, se vale del término *alienación* y esta constituye un fenómeno total de conciencia; el ser humano entero queda implicado. Por tal motivo en la XI de las *Tesis sobre Feuerbach* escribió:

> Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar al mundo. Es necesario transformarlo.

Por esto en la II de las *Tesis sobre Feuerbach* afirma:

> El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico.

Es decir, solo la práctica —revolucionaria o tecnológica, por ejemplo— prueba la realidad del conocimiento.

Marx se refirió a alienaciones económicas, políticas y religiosas. Así en *Economía política y filosofía* escribe sobre la primera de estas tres alienaciones:

> Cuanto más un hombre se desgasta trabajando, tanto más el mundo que crea deviene poderoso y tanto más él y su mundo interior se empobrecen.

Sobre la alienación política descubrí el siguiente texto en *La cuestión judía*:

> Sometido al Estado, el ser humano queda despojado de su vida personal, la cual por cierto es real, llenándose de una generalidad irreal.

Igualmente di con unas líneas sorprendentes en torno a la alienación religiosa en *Economía política y filosofía*:

> Cuanto más un hombre se fía de Dios, menos se posee a sí mismo.

Durante un tiempo me esforcé en precisar la diferente concepción de *alienación* que tienen Hegel y Marx. Para el primero la alienación se confunde con la *objetivación*, ya que considera que esta es el mundo de las cosas, naturaleza incluida. Marx subraya, por el contrario, que la exteriorización del ser humano en los mundos natural y social no es de suyo *alienación* aunque sí *objetivación*. Si Hegel veía, en las alienaciones, fenómenos del devenir del Espíritu, Marx descubre en ellas fenómenos del hombre de carne y hueso, del ser humano existente. Si el *hombre objetivado*, me contaba Hyppolite en París, es además un *alienado*, esto se debe, según Marx, a circunstancias históricas y en modo alguno a un dato esencial. La alienación marxista constituye un hecho, un dato, que puede desaparecer en el proceso histórico.

Cuando la *objetivación* se cosifica en productos humanos que se independizan del hombre adquiriendo existencia autónoma (*Capital*, *Estado*, *Dios*), nos hallamos ante el fenómeno de *alienación*.

Dada mi formación, me interesé más por la alienación religiosa. En la religión, el hombre proyecta fuera de sí, de manera vana, su ser perdiéndose en la ilusión de un mundo trascendente que no existe.

Si se suprimiera la contradicción real entre *fuerzas productivas* y *relaciones sociales* con una revolución, afirmará Marx, desaparecerían entonces las alienaciones incluida la religiosa.

Un antiguo alumno mío después de un viaje a Italia me trajo el libro *Dialettica del concreto* del marxista checo Karel Kosík (1926-2003) (publicado en Milano en 1955); en la página 267 descubrí un texto diáfano sobre la alienación religiosa:

> Dio non è un pezzo di legno, ma un rapporto e un prodotto sociale [...]
> Gli dei [...] sono prodotti sociali, e non natura: pertanto la natura non può né crearli, né sostituirli.

Ahora bien, las líneas más nítidas en torno a la alienación religiosa las encontré en *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (*Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*) que escribió Marx en 1844:

> El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre [...]
>
> La miseria religiosa es, al mismo tiempo, expresión de la miseria real y de la protesta contra esta miseria.
>
> La desaparición de la religión, en cuanto que felicidad «ilusoria» del pueblo, es una exigencia de la felicidad «real» de este.

La mayor dificultad con que topé al trabajar los escritos de Carlos Marx fue el modo como fueron redactados. Diría que los escribió a salto de mata, de manera desordenada, a medida que se le presentaban dificultades reales y problemas intelectuales. Se trata de libros que cuentan su atribulada vida biográfica, desde la perspectiva mental.

Al meterme con el *materialismo histórico* me encontré con que tenía que precisar el concepto de *materialismo* y, por ende, el de *materia*. Por poco me extravío en esta tarea.

Materia puede designar aquello con lo cual se ha hecho algo (acero, madera, arcilla...) y también el conjunto de la realidad física exterior e independiente del pensamiento. Pero cuando Aristóteles (384-322 a.C.) se sirve del voca-

blo *hyle* («materia») enfrentándolo a *morphé* (forma») el asunto se embrolla. Para Platón (428-348 a.C.) la *materia* se toca mientras que las *Ideas* se contemplan, se ven; la materia se manipula, la *Idea* se coloca a distancia. Mucha imaginación filosófica y poca exactitud en la intelección del significado del término *materia*; da la impresión de que se gastan palabras sin más.

Cuanto existe es materia, aseguraron epicúreos —Epikouros (341-270 a.C.), Lucretius (98-55 a.C.)— y estoicos —Cícero (106-43 a.C.), Marcus Aurelius (121-180), Epiktetos (50-125)—. La materia queda determinada por el espíritu, afirmaron Platón y Hegel. El marxismo, en cambio, asevera que la materia —socio-económica, por ejemplo— determina al pensamiento —a la cultura que es su producto—. En la actualidad está triunfando el materialismo neurológico al que ha dado un empujón el francés Jean-Pierre Changeux con su libro *L'homme neuronal* (1983), en el cual sostiene que el cerebro es el órgano biológico del pensamiento.

Materialismo histórico. Titubeo e incertidumbre. Engels forjó la expresión a partir de un texto de consideración que se encuentra en *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Contribucion a la crítica de la economía política*) (1859) de Karl Marx. Siempre he entendido este texto como primordial, como la quintaesencia de la *Weltanschauung* de Marx; contiene su concepción materialista de la historia explicitando, además, semánticamente lo que comprende por *materia histórica*.

> En la producción social de su vida, los hombres contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad; relaciones necesarias y determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a un cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productoras materiales. La totalidad de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la «base» real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, a la que responden formas sociales, y determinadas, de conciencia. El modo de producción de la vida material determina, de forma general, el proceso social, político e intelectual de la vida. «No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia.»

Dado que Marx se valió del término *base* contraponiéndolo al vocablo *superestructura*, no extraña que los marxistas sustituyeran al primero por el significante *infraestructura*. De suerte que los procesos sociohistóricos quedan comprendidos cuando en ellos distinguimos dos ámbitos: el material, llamado *infraestructura*, y el de los productos de conciencia, denominado *superestructura*. Este segundo pende del primero.

Dentro de la infraestructura, en el texto traído, Marx se refiere a *fuerzas productoras materiales* —esfuerzo físico del hombre y técnicas con las que este produce— y a *relaciones de producción* o maneras como se relacionan los seres humanos en el ejercicio productivo —entre tales relaciones destaca la relación *propietario-trabajador*—. Se entiende por *propietario de los bienes de producción* aquella persona a la que el trabajador entrega su esfuerzo físico por un precio muy inferior al precio en que se venderá el producto.

En el ámbito de la superestructura, Marx inserta a las producciones de la conciencia o mundo del espíritu —derecho, política, religión, moral...—. Esta demarcación superestructural no vive autónomamente, «espiritualmente», sino que depende de la infraestructura sociohistórica, la cual es materia, «materia-social». La cultura, por consiguiente, no es fruto de un alma creada por Dios.

Mi inquietud existencial —*¿cómo racionalizar a la ética*?— quedaba sin respuesta, o así me lo pareció. Si la moral pasa a ser una variable dependiente de la infraestructura, ¿por qué razón contundente —más allá de la *doxa* u opinión— tengo que ser bueno? Sería como preguntarse: ¿por qué estoy obligado a sacar al proletariado de su miseria? ¿No basta con que yo y unos allegados míos lo pasemos bastante bien o, cuando menos, menos mal? El horizonte que se me había abierto con el *socialismo científico* se estaba cerrando.

La dialéctica ¿podría sacarme de este callejón sin salida? Para ello tenía que abandonar a las filosofías del ser —*e.g.* al aristotelismo, al derecho romano, a la teología cristiana...— y abrirme a las filosofías del devenir o del transitar —Heráclito, ¿Montaigne?, Hegel, el mismo Marx—. A este respecto ha escrito Hegel (*Wissenschaft der Logik*):

> El «devenir» es el primer pensamiento concreto y, por tanto, la primera noción, mientras que el «ser» y la «nada» son abstracciones vacías [...]
>
> El ser que permanece en sí mismo, en el «no-ser», es el «devenir».

El término griego *dialektiké* envía a la palabra *logos* y significó la destreza de discutir a base de preguntas y de respuestas; este fue el método de trabajo intelectual del que se sirvió el ateniense Sokrates (470-399 a.C.), del cual nos ha hablado Platón en sus *Diálogos*.

Sócrates se opuso al discurso monológico, solitario, insensible a la contradicción. Con la *dialektiké* creyó superar la finitud de los saberes de cosas concretas a base de cuestionar lo admitido. El diálogo progresa; el pensamiento solitario queda estancado. Platón, discípulo de Sócrates, se valió de la dialéctica para ir saltando de tesis a hipótesis hasta el extremo de dar con lo *anhy-*

potheton, aquello que es fundamento definitivo de lo verdadero. El diálogo se produce cuando los seres humanos dudan de su saber parcial.

El devenir, el «pasar-a-ser», surge de un *logos* inseguro de sí mismo que forzosamente se convierte en *dia-lekticós*.

Un hiato, o hendidura, separa las concepciones antiguas de dialéctica —las cuales se referían al método del diálogo— de las concepciones modernas —que apuntan a una visión ternaria del proceso: tesis, antítesis, síntesis—. Esto lo tuve claro muy pronto. La dialéctica en manos de Hegel y de Marx no es la dialéctica ni de Sócrates, ni de Platón ni de Aristóteles. Por otra parte, la diferencia que me pareció contundente entre Hegel y Marx está en que el primero presenta una dialéctica *pensada* mientras que para Marx la dialéctica es *histórica*. Además, entendí que el materialismo de Marx es social, no individual.

La dialéctica de la Grecia clásica se basaba en dos principios: primero, algo no puede *ser* y *no-ser* a la vez. Segundo principio: el intelecto ante dos proposiciones contradictorias —no escribo *contrarias*— se descubre forzado a sostener que una de ellas es falsa.

La dialéctica de Hegel, por el contrario, hace de la contradicción el nervio mismo tanto de la realidad como del pensamiento —ambos coinciden—. No existe la contradicción absoluta, según Hegel; tal contradicción sería la nada. Todo enunciado que tenga un contenido real es, a la vez, verdadero y falso; verdadero si se trasciende (*Aufheben* en alemán) y falso en caso de afirmarse de manera absoluta.

Más o menos —así me pareció— Marx acepta la dialéctica hegeliana, aunque dándole un vuelco, a partir de 1860. Con Marx lo importante del proceso dialéctico es el contenido, de modo que el *ser* se mueve por encima del *pensar* arrastrando a este. Karl no tuvo otra finalidad que descubrir las leyes que rigen al desarrollo histórico. *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*) y *El Capital* (1867) (*Das Kapital*) constituyen obras inesquivables si se pretende inteligir al *materialismo histórico* de Marx. De *El Capital* busqué únicamente aquello que se me presentaba transparente.

Ya en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) (*Manifest der Kommunistischen Partei*) había descubierto un fragmento que apuntaba a la tesis de los dos libros señalados:

> ¿Es por ventura necesaria una gran capacidad intelectual para darse cuenta de que los pareceres, las concepciones y las ideas —es decir, la «conciencia del ser humano»— se modifican con todo cambio acaecido en sus condiciones de existencia, en su vida social?

En consecuencia, las opiniones morales pasan a ser variables dependientes de la infraestructura sociohistórica. Concepción *científica* de la moral, pero, claro está, sin que saque la cabeza la obligación ética. Sin *obligación* no hay modo de distinguir entre sociología y moral. Ansiedad y, acaso, naufragio ante el planteamiento del código ético. Permanecía sin respuesta mi desazón: *¿por qué tengo que ser bueno*?; *ser bueno* ¿no será cosa de tontos y de gilipollas?

Tan tranquilamente afirma, Marx, en el mismo *Manifiesto comunista*:

> La vieja sociedad burguesa, con sus clases sociales y sus conflictos de clase, da lugar a una asociación en la cual el libre desarrollo de cada quien es la condición del libre desarrollo de todos.

Lindo, estético e incluso gracioso, pero los hechos no son obligaciones. ¿Por qué razón contundente tengo que inclinarme por el bienestar de todos en vez de ceñirme a mis regalo y confort? ¿Me dirá que soy un cerdo si no lo acepto? Tan contento, pero aquí no hay prueba alguna.

Que la *Basis* («técnicas» y «maneras de producir») sea aquello que produce el *Überbau* (el edificio social con sus códigos morales) nada dice en torno a por qué tengo que ser bueno. Y a mí qué, si como escribe Engels en carta de 21 de septiembre de 1890:

> Las condiciones económicas son determinantes en última instancia.

Que el populacho se comporte según el esquema del materialismo histórico, nada tiene que ver con que los espabilados lúcidos pasen de ello. Indefectiblemente, a Dios gracias, siempre contaremos con más tontos que con avisados y astutos. La moral, en consecuencia, queda reservada a los torpes, asnos, idiotas y tochos. La ciencia no da para más; a lo sumo nos aconsejará que los capaces prediquen la moral (Machiavelli *dixit*) con la misma fuerza con que ellos prescindirán de la misma. Conviene esquivar policías, tribunales y cárceles. Es cuestión de comodidad y de regalo.

Durante un tiempo estuve ocupado con un término alemán enredado, intrincado; se trata de la palabra *Aufhebung* (sustantivo enlazado con el verbo *aufheben*). Es un vocablo importante para hacerse cargo de la dialéctica hegeliana. Ya Hegel advirtió que el doble significado del verbo *Aufheben* (conservar y también suprimir, terminar, liquidar) resulta capital si se pretende inteligir la dialéctica (*tesis*, *antítesis* y *síntesis*). Esta, la síntesis, supera un punto de vista (*tesis*) y su opuesto (*antítesis*) guardando lo mejor del uno y del otro a la vez que se queda abierto a perspectivas más vastas. *Aufheben* no coincide con *ver-*

nichten (anonadar), entrelazado con *Nichts* (nada). No se cuenta con el concepto de *nada* (*das Nichts*), sino que se tiene presente al concepto de *no-ente* (*das Nichtseiende*). Queda suprimido un «no-ente» determinado sin que se caiga en la nada —esta, por cierto, no se deja pensar.

De nada me sirvió, a la postre, el esfuerzo de desentrañar el significante *Aufhebung* de cara a fundar la moral, y la obligación que esta exige, si se la separa de las opiniones y conductas sociales. Estas son banales *facta* o datos sociológicos, que tanto aman, por lo visto, los encariñados con las estadísticas. Que los políticos vivan de estadísticas, lo comprendo; al fin y al cabo se entregan a manipular conductas ciudadanas. La estadística es su termómetro. A la moral le importa un comino lo que cuenten las estadísticas, las cuales se colocan del lado de la cantidad; ella, la moral, vive de la calidad y esta no se pesa. Esto si la moral existe como algo independiente de las costumbres. No marginé el *A Treatise of Human Nature* del escocés David Hume (1711-1776) y su denuncia de la *falacia naturalista* consistente en no separar semánticamente *is* de *ought* (*es* y *debe*). En el libro III del *Tratado*.

Mis años de marxistólogo *amateur* o diletante me condujeron a un *impasse*; salí sin saber por qué motivo tenía que ser, yo, bueno.

El marxismo me contó que la esencia del capitalismo es *la producción por la producción*, mientras que lo propio del comunismo no es otra cosa, según *Die deutsche Ideologie*, que:

> Poner en marcha un movimiento real que ponga fin a este estado de cosas.

A fin de crear ¿qué?: *el desarrollo de las facultades de la especie humana*. No sé, pero a veces tuve la impresión de que si apunta una moral en el marxismo, esta es de cuño aristotélico, con una especie de moral del bien, a mi entender gratuita, de fiarnos de la lógica. La justicia ¿se deriva del hecho de que la *Überbau* (superestructura) quede determinada por la *Aufbau* (infraestructura)? Francamente, jamás conseguí verlo. ¿Por qué la explotación es mala desde el punto de vista moral? ¿Simplemente porque me consta cómo se ha formado dicha opinión? Imagino que Marx fue un moralista sentimental embrujado por un concepto humano integral. ¿Habrá sido Karl un moralista del deber, al estilo de Kant?

El *materialismo histórico* no resolvió mi anhelo de legitimar la norma moral. Unos explotan, otros son explotados y protestan; eso es todo. Solamente contamos con hechos. Contra esto, unos protestan en nombre de una fraternidad exigida por Dios, otros lo llevan a cabo en nombre de una filantropía de base neuronal. Da lo mismo. A la postre, flojera intelectual, decaimiento;

es decir, sálvese el que pueda. Al fin y al cabo, ya advirtió Aristóteles en *Ética a Nicómaco* que:

> La muerte es un término, más allá del cual no hay ni bien ni mal (III, VI, 6).

No, en modo alguno. No he despreciado a Karl Marx. ¿Por qué? Porque es un clásico y no un cualquiera de estos que comen ajos y se creen reyes. Y a un clásico no se le puede matar aunque lo intente un Franco, un Hitler, un Stalin o un Mao.

¿Y si me quedara con el Éxodo (20, 13) que lanza en hebreo:

> lo' tiresah

que Lutero (1483-1546) traduce así, al alemán, en su Biblia:

> Du sollst nicht töten

y que en francés han traducido de esta guisa:

> Tu ne commetras pas le meutre

y que en castellano se dice:

> No matarás

y en lengua catalana:

> No matis

y que el gran Eusebius Hieronymus (347-420) (san Jerónimo) tradujo al latín, en su *Editio vulgata*, de la manera siguiente:

> Non occides?

Alguno me preguntará: ¿por qué tengo que obedecer a Yahvé-Dios? Por la misma razón que otros obedecen a Karl Marx. Desnudos de razón.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

El código genético, como le sucede a cualquier otro *quidam*, vino abarrotado de posibilidades que mi precisa biografía fue paulatinamente concretando. Así, en el léxico que madre, Maria Genís Serra, iba destilándome había dos palabras que destacaban por ser venerandas: *Dios* y *Jesús*, el «Señor-de-todo» y el «Amador-solícito». Semántica ciertamente imprecisa de ambos significantes aunque cargados, los dos, de emociones conmovedoras. Con mis progenitores asistía a las ceremonias litúrgicas —*Eucaristía* o Misa, particularmente— y en compañía suya recibí la Primera Comunión en el Santuari de Núria en junio de 1934. Había cumplido seis años y seis meses. La preparación catequética y una primera confesión —*sacramental*, advierto a los rústicos y groseros— de pecados infantiles y primerizos reforzaron mi ingreso en el cristianismo.

Construyeron y acrecentaron una plataforma encima de la cual se levantaría mi vida biográfica, empapada desde sus cimientos de los afectos que me dejaron atado a madre y a padre. No podía discernir sentimentalmente entre el amor de los progenitores y el amor de Dios: ambos amores quedaron abrazados en el fondo endotímico. Únicamente los tres años de Guerra Civil española, que viví en una casa de campo más que rústica apartada del villorrio natal de Alforja, colocaron un «entreparéntesis» en mi formación cristiana. Padres en Barcelona; yo con mi abuelo paterno y una fémina analfabeta y anciana del pueblo, entre fríos y calores, pájaros y perros, lluvias y vientos. Ni iglesia ni tampoco escuela. Tres años de naturaleza, alejados de la civilización dentro de lo posible. Pero mis padres seguían amándome y con su afecto respetaba yo al Todopoderoso Dios y saboreaba el afecto de Jesús. Se extravió, eso sí, la impresión de pecado. El mundo natural es paradisíaco; es decir, desconoce bien y mal. Concluida la Guerra Civil, no obstante, muy pronto se presentó la moral con el bien y el mal y con ellos nuevamente la percepción de pecado. El cristianismo lo sentí entonces como una contienda entre cielo e infierno; las ilustraciones de libros catequéticos y de estampas religiosas se

referían frecuentemente al Juicio Final y a sus opuestas consecuencias. O bien andanza definitiva o bien desventura inalterable. Entre ambas, una sima insalvable.

Por lo que fuera, decidí hacerme escolapio. El cristianismo adquirió así un cariz sabio a la vez que ascético. Siete años de seriedad intelectual —estudios filosóficos, teológicos, bíblicos— y de práctica ascética —ayunos, penitencias y oraciones—. Abandoné los centros de estudios superiores escolapios en junio de 1950 para ingresar muy pronto en la Universidad de Barcelona, donde obtuve la licenciatura en Filosofía y Letras en 1956, alcanzando el título de doctor en 1961.

Estudiando en los Centros de Estudios Superiores de los escolapios, con el libro del Génesis en hebreo, pasé días dándole vueltas a la primera palabra: *Bere'shit*. Me hechizó el curso bíblico. Año 1948. Las traducciones habituales se me antojaron hechas a la ligera. Así la de san Jerónimo en su Biblia, denominada *Vulgata* (la «divulgada»), redactada en Belén entre los años 390 y 405, donde dice en latín:

> In principio creavit Deus caelum et terram.

Verdad es que el vocablo *Principio* en epistemología significa *aquello que explica no teniendo necesidad de ser explicado*, pero tantas veces había caído yo en la trampa de entenderlo en sentido cronológico que quise hurgar más en el término hebreo *Bere'shit*. La versión castellana se vale de *Al principio* como la catalana, *Al principi*. Estas traducciones me han hecho pensar en horario de trenes: el *primer* AVE Barcelona-París sale a las... En cambio, la Biblia francesa Bayard (París, 2001) se sirve de una palabra por lo menos interesante: *Premiers*. La versión griega de la Biblia judía (la Torah) realizada en la ciudad de Alejandría, reinando Ptolomeo II Filadelfo, a principios del siglo III a.C. tradujo el término *Bere'shit* con la palabra *arkhé*. Esto ya se me antojó considerable. Según los clásicos griegos, *arkhé* fue lo supuesto en toda presencia y a su vez lo rector de toda presencia. Algo así como el *Grund* alemán o el *fundamentum* latino, aquello que funda y sostiene el resto del edificio, físico o bien mental.

Bere'shit, primer vocablo de la Biblia hebrea. *Be* era: «en». *Ro'sh*: «cabeza». *En tanto que cabeza o comienzo de cuanto hay* ¿qué colocamos?, y prosigue el texto:

> Elohim-Dios creó [*Bará*] cielos [*HaShamayim*] y tierra [*Ha'Arets*].

La palabra *Dios* de mi madre adquiría de tal guisa un tono más intelectual —*denotación* del significante *Dios*— sin menoscabo de su mundo emocional —*connotaciones* de dicho significante—. Dios era Amo y Señor de todo porque todo lo había colocado en la existencia arrancándolo de la pastosa nada (*tohú wabobú*), «insignificancia del *no-ser*», de que habla el versículo segundo del primer capítulo del Génesis bíblico.

Una cosa destaca de cuantas hizo Elohim-Dios: el *Adam*, el *Terroso*; es decir, el ser humano:

> Dijo Dios:
> Hagamos un adam
> a nuestra imagen [*tselem*]
> como semejanza [*demut*] nuestra (Génesis 1, 26).

Tselem posee carga material, plástica; por este motivo se añade el término *demut*, el cual es más abstracto.

No le salió, no obstante, a Dios muy bien que digamos este producto a pesar de haberlo confeccionado a su imagen y semejanza. Varón y hembra desobedecieron a *Yhwh* (nombre propio del dios de Israel), a *Elohim* (nombre común de dios en la región). Pecado. Culpa. De esto habíame hablado también mi madre. Ahora había adquirido, con todo, un tono sabio. El ser humano es pecador, ¿de suyo?, ¿por accidente? Hobbes contra Rousseau.

> Y Yhwh-Dios lo expulsa del jardín de Edén para que trabaje la tierra de donde lo había sacado (Génesis 3, 23-24).

La calamidad quedó consumada. ¿Cómo salir de apuro tan terrorífico, tan pavoroso?

En 1949 estudiamos en los Centros de Estudios Superiores de los escolapios el Nuevo Testamento, pero trabajamos solamente el evangelio atribuido a Lucas; eso sí, en la lengua griega del original. No entramos, sin embargo, en el estudio de las *Cartas* de Pablo de Tarso.

Finalizados mis estudios de escolapio no tenía otro conocimiento de Pablo que el proporcionado por las cartas (*Epístolas*) leídas durante la liturgia de la eucaristía, o *misa* que dice la gente. A finales de los años cincuenta del siglo XX descubrí —alguien me habló de él— al teólogo calvinista Karl Barth (1886-1968), que nació y falleció en la ciudad suiza de Basel (Basilea). Me elogiaron su obra *Römerbrief* (*Carta a los Romanos*), comentarios a Epístola a los Romanos de Pablo de Tarsos. Aquellos días comenzaba yo a agobiarme por un Dios

que expulsó a los humanos del ámbito de la felicidad: Yhwh, Señor de todo, castiga desproporcionadamente al pecador. Tal fue mi parecer.

Compré *L'épître aux Romains*, de Barth, en Roma pero en versión francesa. Creo recordar que fue en una librería sita en la Via Conciliazione. Me dije después de hojear el libro de Barth: lo que tengo que hacer es leer en griego la carta que Pablo de Tarso envió a los cristianos de Roma el año 57 desde la ciudad de Corinto. Dispuse del texto griego y asimismo del francés, del catalán y del castellano.

> Justificados [*dikaiosyne* en lengua griega] por la fe, estamos en paz con Dios gracias a nuestro Señor Jesús Cristo [...]
>
> Cuando estábamos sin fuerzas, entonces, en el momento decidido, Cristo murió por los hombres culpables [...]
>
> Ahora que Dios nos ha justificado por la sangre de Cristo quedaremos salvados de su cólera (Romanos 5, 1-11).

Estudiando esta misiva paulina inicié paralelamente mis lecturas de Heidegger. Leyendo *Holzwege* en lengua francesa (*Chemins qui ne mènent nulle part*), me topo con una larga cita que Heidegger hace de *Le gai savoir* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882) de Friedrich Nietzsche:

> N'avez-vous pas entendue parler de ce forcené, qui, en plein jour, avait allumé une lanterne et s'était mis à courir sur la place publique en criant sans cesse: «Je cherche Dieu! Je cherche Dieu!»? Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité.
>
> L'as-tu donc perdu? disait l'un? [...]. Ainsi criaient et riaient-ils tous [...]
>
> Le forcené sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard.
>
> Où est allé Dieu?
>
> Nous l'avons tué, vous et moi! Nous tous, nous sommes ses assassins! Mais comment avons-nous pu boire d'un trait la mer tout entière? [...]
>
> N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Le souffle du vide ne nous effleure-t-il pas de toutes parts? [...]
>
> Ne sentons-nous toujours rien de la décomposition divine? Car les dieux aussi se décomposent! Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué! [...]
>
> Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes d'eux?
>
> Il n'y eut jamais acte plus grandiose [...]
>
> On raconte encore que le forcené aurait pénétré le même jour dans différentes églises et aurait entonné son «Requiem aeternam deo» [...]

Que sont encore les églises, sinon les tombes et les monuments funéraires de Dieu?

He aquí como Nietzsche se me plantó delante, de manera salvaje, sin que andara yo a su caza. De golpe y porrazo caí en la cuenta de que podía convertirse en el desbaratador de mi fe cristiana echándola por tierra. Habíame clavado, sin embargo, el aguijón; sentí de inmediato el acicate de la curiosidad por sus libros. Me convertí en fisgón de su obra. Comencé a leerla como quien no quiere, sin orden ni concierto, a la buena de Dios. Adquirí libros suyos en francés, de las editoriales Mercure de France, Aubier y Gallimard.

El *Dios* y el *Jesús* de mi madre podrían irse a pique como asimismo el *Khristos*, el *Mashiyah* (el *Ungido*) de san Pablo. ¿No podía de esta forma rasgarse también mi fondo endotímico sangrando la misma presencia de mis progenitores, especialmente la de mi madre? ¿Resultaría posible seguir de pie?

Más tarde aparecieron traducciones de Nietzsche al castellano en Alianza Editorial; adquirí algunas como *Ecce homo*, *Así habló Zaratustra* y *El crepúsculo de los ídolos*. No compré, en cambio, las *Obras completas* que editó Aguilar. Era como si jugáramos al gato y al ratón. Prefería, por otra parte, las versiones francesas. Cuando la editorial Laia, de Barcelona, sacó a la luz en catalán *La genealogia de la moral* y *La gaia ciència*, me hice con ellos.

Sufriría, además, otro percance en menos que canta un gallo. Quedaría sacudida también la filosofía que había cursado en la Universidad de Barcelona: Platón, Aristóteles, san Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel… Un texto de la *Metafísica* de Aristóteles (libro IV) habíame seducido particularmente y me vertebró:

> Hay cierto saber y entender que considera el ser [*to on* y no *ta onta*] en cuanto ser […]
>
> Ninguno de los demás saberes investiga de modo general acerca del ser en cuanto ser […]
>
> Puesto que buscamos los principios [*arkhai*] y las causas [*aitíai*] supremas, es claro que los tales principios y causas necesariamente son los principios y causas de un cierto salir a la luz [*physeos tinos*] del ser o presencia […]
>
> El ser [*to on*] se dice, ciertamente, de múltiples maneras, pero todo por relación a un solo principio; unas cosas se manifiestan como ente [*ta onta*] porque son substancias [*ousíai*], otras porque son cosas que le acontecen a una sustancia [*ousía*] […]
>
> De un solo saber es considerar lo ente [*ta onta*] como ente [*ta onta*]. El saber es fundamentalmente de lo primero y de aquello de lo cual pende lo demás y a través de lo cual lo demás es dicho.

Este texto, legitimador de la metafísica o saber que pretende ir más allá de toda posible experiencia, padecería igualmente el asedio de Friedrich Nietzsche. Me sentiría asaltado, en consecuencia, por mi costado cristiano y por mi flanco metafísico. Comprendo que a las lagartijas nada les digan tales extremos, pero, claro, es cuestión de lagartijas.

Noté en mis entrañas que Nietzsche, a pesar de causarme dolor, me seducía y fascinaba. Hurgué en las profundidades del alma para descubrir cómo resultaba posible tan extravagante situación y caí en la cuenta de que, en el fondo, yo había gozado siempre desobedeciendo, fuera a mi padre o a mi madre, al cura o al maestro. Y, de mayor, a la Constitución Española o a los Diez Mandamientos de Dios. Lo de consideración era ir en contra, desacatar, transgredir, hacer caso omiso, rebelarse y saltárselo todo a la torera. Esto me producía un considerable placer. Quizá fuera por eso por lo que Nietzsche me deslumbró.

Un día adquirí *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) (*Le gai savoir*, *La gaya ciencia*) y me metí en su entraña con audacia, con osadía, con atrevimiento por poco suicida. Las citas que traigo a continuación están sacadas de la edición que hizo, en 1997, la editorial Flammarion.

El texto de Heidegger antes mencionado, con la extensa cita de Nietzsche, me hizo pensar que encontraría un gran alegato contra la creencia en Dios, pero no fue así. Me atrevo a decir, con sorpresa mía, que es cuestión más bien de una especie de teoría del conocimiento, por cierto interesante, incluso turbadora. La epistemología que me habían enseñado reposaba encima de dos presupuestos, que Nietzsche negará: *Unas cosas son idénticas a otras* y *Todas las cosas son idénticas a sí mismas*. Él dirá a lo primero: *unas cosas son «parecidas» —«no idénticas»— a otras*. A lo segundo responderá: *nada es idéntico a sí mismo puesto que toda realidad cambia constantemente*.

Para mi existir cotidiano resultaba indispensable que *«A» fuera idéntico a «A»*, y que, en última instancia, una realidad suprema diera cuenta de no importa qué proceso o cambio, fuera real o bien mental. Las doctrinas de Platón y de Aristóteles las llevaba enraizadas no solo en mi intelecto, mas igualmente daban aliento a la vida biográfica de todos los días. Desnudo de *principio de identidad* y desprovisto de un *último sostén de todo*, o Absoluto, me palpé desamparado y navegando a la deriva, sin noray que me retuviera en puerto seguro, firme.

Comenzaba a hacerme cargo del grito del loco: *¡Dios ha muerto!* Obedecer a la voz de la conciencia es asunto del populacho, del rebaño, el cual desea ser útil a los demás con el tremendo riesgo de destruirse a sí mismo. ¿Cuál sería mi nuevo rumbo existencial?: *saber vivir*, me respondió Nietzsche, *desde*:

l'art et la force merveilleuse de créer de dieux.

Suprimido el monoteísmo judeo-cristiano (*¡Dios ha muerto!*) es preciso ponerse a vivir del politeísmo pagano. Hay que glorificar la existencia de cada quien. El instinto fundamental del hombre, de cada ser humano en singular, no es otro que la voluntad de poder egoísta.

Tuve la impresión de que Nietzsche en *La gaya ciencia* llevaba a cabo una inmensa labor de deconstrucción de las seguridades, falsas seguridades, de nuestra sociedad. Ni el Dios cristiano, ni tampoco la Razón ilustrada, valen; son embustes eficacísimos y nada más.

> Nous, philosophes et «esprits libres», nous nous sentons, à la nouvelle que le «vieux dieu» est «mort», comme baignés par les rayons d'une nouvelle aurore [...]
>
> L'horizon nous semble enfin redevenu libre, même s'il ne pas limpide; nos navires peuvent de nouveau courir les mers.

Friedrich publicó este libro (*Die fröhliche Wissenschaft*), en 1882, habiéndolo escrito durante los primeros meses del mismo año en la ciudad de Génova donde, según información suya, había pasado el más prodigioso mes de enero de su vida.

Leí la versión de 1887 (segunda edición realizada en Leipzig), la cual añade a la primera un prefacio, un quinto libro (la primera edición solo contaba con cuatro) y un epílogo que lleva el título de «Canciones del príncipe proscrito». El título del libro cuarto, *Sanctus Januarius*, viene a cuento porque significa lo bien que lo pasó durante el mes de enero de 1882 en la luminosa población italiana de Génova. Estaba encantado; vivió en exaltación.

La deconstrucción que lleva a cabo Nietzsche, en esta obra, conlleva una transmutación de valores en la raíz misma de estos. Escribió:

> La science aussi repose sur une croyance [...]
>
> La conviction qu'«il n'y a rien de plus nécessaire que la vérité, et que par rapport à elle, tout le reste n'a qu'une valeur de second ordre».
>
> Cette volonté inconditionnée de vérité: qu'est elle? Est-ce la volonté de «ne pas être trompé»? Est-ce la volonté de «ne pas tromper? [...]
>
> Mais pourquoi ne pas tromper? Mais pourquoi ne pas être trompé? [...]
>
> Volonté de vérité; cela pourrait être une secrète volonté de mort.

Secreta voluntad de muerte, muerte de las potencialidades de cada sujeto humano en su singularidad.

Cae en la cuenta, Friedrich, de que la *Voluntad de verdad*, sobre la que se apoya la ciencia, remite a la moral y entonces se interroga así:

> À quoi tend la morale, si la vie, la nature, l'histoire sont «immorales»? [...]
>
> «Affirme en cela un autre monde» que celui de la vie, de la nature et de l'histoire; et dans la mesure où il affirme cet «autre monde», comment ne doit-il pas, par là même, nier son opposé, ce monde, «notre» monde? [...]
>
> C'est toujours sur une «croyance métaphysique» que repose la croyance à la science.

No extraña que llegado a este punto de la deconstrucción —y antes que Freud, por cierto— escriba:

> Nous, sans-dieu et antimétaphysiciens

lucharemos contra:

> la croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité.

Porque a la postre:

> Et si Dieu lui-même s'avère être notre plus long mensonge?

La calamidad la había originado Sócrates, el cual inmovilizó el fluir de la vida. Lo que era simplemente cambio lo convirtió en Ser (*Sein*) estático, inmóvil, eterno, el cual se mudó en *El Bien* en la medida en que era puro; es decir, sin mezcla de mudanza (*Werden*). Así nació una moral —la cristiana— cuya finalidad no era otra que disolver la vida en el *Más-Allá* del Ser Puro. Pero no ha sido así porque el elemento dionisíaco que anida en lo humano, imposible de disolver en algo racional (*unbegründbar*), se ha sublevado contra la moral falsa. Dionysos ha triunfado; la voluntad viva del instinto, el movimiento *hic et nunc* («de aquí y ahora») ha vencido. Al fin y al cabo, la vida vivida no conoce otra realidad que la de las situaciones concretas. Esto explica que:

> Le plus grand événement récent —le fait que «Dieu est mort», que la croyance au dieu chrétien a perdu toute crédibilité— commence déjà à répandre sa première ombre sur l'Europe.

El libro *La gaya ciencia* me clavó el puñal de la duda, de la incertidumbre, de la vacilación, en el cerebro. Mi existencia vital, además, quedó trastornada, estremecida. Desprovisto de solidez y de evidencia, tenía que tirar adelante con una vida llena de rupturas y de aventuras; había que caminar a monte traviesa, a la buena de Dios.

Llevaba tiempo con ganas de visitar la población suiza de Saint-Moritz —Sankt Moritz en alemán; San Murezzan en lengua romanche—, situada en la Alta Engadina. ¿Por qué se me había despertado curiosidad tan precisa? Por un motivo infantiloide: cuantas veces vi un póster ilustrado con una dama esquiando con faldas y a un señor con pantalones de golf practicando el mismo deporte —cosas de comienzos del siglo xx—, me palpé atraído por la población citada en el póster, que era precisamente Saint-Moritz. Allá me dirigí con mi hermana Maria, quien disponía ya de un Golf. Recorriendo la región llegamos al pueblo de Sils-Maria tocando al lago Sils. De sopetón, una casa en la cual se leía una inscripción que informaba que allí Nietzsche había residido entre 1881 y 1888. ¡Caray con la chiripa!

Merodeando por los alrededores del lugar, una señora que acabó leyendo el mismo rótulo observado ya por mí. Resultó ser una profesora joven de la Universidad italiana de Padova que trabajaba en una tesis doctoral sobre Friedrich Nietzsche. Hablamos de Giuseppe Flores d'Arcais y de Anna Maria Bernardinis, profesores de su universidad que ambos conocíamos. Pero lo más sustancioso fue la información que pude obtener acerca de Friedrich.

Cuando mi hermana y yo partimos en dirección a Como llevaba conmigo bibliografía de Nietzsche y sobre Nietzsche, amén de apuntes que tomé durante la larga conversación con la profesora de Padua. Encontrándonos Maria y yo ya en el interior del automóvil, me aconsejó todavía la italiana:

—Por Dios, no deje de leer *Zur Genealogie der Moral*.

—He leído únicamente —le respondí— *La gaya ciencia*.

—¡No olvide mi advertencia!

Y nos lanzamos en dirección al muy agradable lago de Como, que abarca 146 kilómetros cuadrados abrazados por un color verde parturiente.

En Barcelona confeccioné una bibliografía de Nietzsche ordenada cronológicamente. Solo me preocupé de los libros más significativos. Vería qué obras leer. Mi pretensión era humilde, pues no aspiraba a realizar un estudio erudito sobre el pensador alemán nacido en Röcken en el actual *Land* de Thüringen, territorio de la fallecida República Democrática Alemana (RDA), la que fue comunista. Me bastaba con poseer un cierto conocimiento directo del mismo, de cara a mi docencia universitaria (Filosofía de la Educación). No me eran suficientes los refritos; quise conectar con él.

— *Die Geburt der Tragödie* (1872) (*El nacimiento de la tragedia*).
— *Menschliches Allzumenschliches* (1879) (*Humano, demasiado humano*).
— *Morgenröte* (1881) (*Aurora*).
— *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) (*La gaya ciencia*).
— *Also sprach Zarathustra* (1885) (*Así hablaba Zaratustra*).
— *Jenseits von Gut und Böse* (1886) (*Más allá del bien y del mal*).
— *Zur Genealogie der Moral* (1887) (*La genealogía de la moral*).
— *Götzen-dämmerung* (1888) (*El crepúsculo de los ídolos*).
— *Ecce Homo* (1888) (*Ecce Homo*).

Aquellos años andaba yo convencido de que la biografía de un autor ayudaba sobremanera a inteligir su producción. El 15 de octubre de 1844 nació en Röcken cerca de Leipzig. Fue el hermano mayor de los tres hijos que tuvieron el pastor protestante Karl-Ludwig Nietzsche y su esposa Franziska; a los dos años nació su hermana Elisabeth. El hermano menor, Joseph, falleció pronto, en el mismo año que su padre, en 1849. Friedrich contaba cinco años. La familia se traslada entonces a Naumburg, en las orillas del río Saale, afluente del Elba en su margen izquierdo. Mujeres: la mamá, una abuela, dos tías y su hermanita Elisabeth. Mucha ternura femenina. ¿Demasiada?

A los trece años abandona el hogar e ingresa en el centro escolar de Pforta donde estudiaron el filósofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y el historiador Leopold von Ranke (1795-1886). Gozó de una beca. Vida dura sin los mimos del hogar. Latín y griego. Música. Y, desde luego, lengua alemana. En 1864 concluye los estudios secundarios ingresando en la Universidad de Bonn, en la orilla izquierda del Rin (Rhein). Destaca el profesor de Filología, Ritschl. Entonces decide no ser pastor protestante, como su progenitor, sino filólogo. Cuando el profesor pasa a la ciudad de Leipzig, él le sigue. Trabajó, en griego, a Homero y a Hesiodo.

El azar lo llevó a conocer al alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) en una librería mientras buscaba escritos. La obra en cuestión fue *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*).

La música de Richard Wagner (1813-1883) le fascina. Servicio militar. Accidente de caballo y vuelta a la vida civil. Le presentan al músico Wagner en 1868. Acaba venerándolo.

Gracias a su profesor de Filología, Ritschl, a los veinticuatro años pasa a ser catedrático extraordinario de la Universidad de Basel (Basilea en latín; Bâle en francés), dentro de Suiza. Corría el año 1868. Enseñó filología clásica hasta el año 1879 en que su salud le forzó a dimitir. Dos colegas universitarios le llamaron la atención: Jacob Burckhardt y Franz Overbeck. Este segundo fue pro-

fesor de Historia de la Iglesia pasando a ser amigo de Friedrich Wilhelm Nietzsche a lo largo de toda la vida. Burckhardt ha sido el importante especialista de Historia del arte y de la Civilización que nos ha dejado trabajos considerables en torno a la Grecia Clásica y sobre el Renacimiento.

En 1869 comienza a frecuentar la casa de los Wagner (Richard y su esposa Cósima, hija de Liszt), en Tribschen, cerca de la simpática y pintoresca ciudad suiza de Luzern (Lucerna), a orillas del lago de los Cuatro Cantones. Con Antonieta he visitado emocionadamente el recoleto rincón, en 2012. Wagner y Nietzsche, dos volcanes. Este segundo acabó enamorándose apasionadamente de Cósima, su «Ariana». Cuando pierde la razón en 1889 se atreve a escribir: *Ariana, te amo*.

En 1870, al entrar Alemania en guerra con Francia, Guerra Franco-Prusiana, Nietzsche se presenta como camillero voluntario a pesar de haber adquirido ya la nacionalidad suiza. Cae enfermo. Esta dolencia ¿fue el inicio de sus persistentes achaques de cabeza y de estómago?

El 2 de octubre de 1870 las tropas de Vittorio Emanuele II entran en Roma después de derrotar a las del papa Pío IX: *Unidad política italiana*.

Nietzsche se restablece en Naumburg, donde su familia le cuida. Pronto regresa a Basel a fin de proseguir la docencia académica. Al publicar en 1872 *Die Geburt der Tragödie* (*El nacimiento de la tragedia*), el matrimonio Wagner le felicita efusivamente. Después, los esposos abandonan la suiza Tribschen por la alemana Bayreuth, en Baviera, donde gracias al rey Luis II de Baviera se levanta un teatro modélico. Nietzsche asistió al concierto que allí dio Wagner, aunque comenzara ya a distanciarse de él. En 1875, y a pesar de su decaído estado de salud, asiste todavía en Bayreuth a la representación de la tetralogía de *Der Ring des Nibelungen*. Le irrita el orgullo exasperado de Wagner y huye hacia Italia, concretamente residirá en Sorrento, provincia de Nápoles. En 1878 se produce la ruptura definitiva con Richard Wagner.

La falta de salud no le permite proseguir como profesor universitario y en 1880 presenta su dimisión. La Universidad de Basel le concede una pensión vitalicia. Se dedica de lleno a la producción de su obra. A lo largo de diez años lleva una vida errante pasando el invierno en Italia o en la costa mediterránea francesa, la primavera en Venecia y el verano en la suiza Engadina.

En la tranquila población suiza de Sils-Maria, en la Alta Engadina, paseando por la orilla del embelesador lago Silvaplana tiene, de repente, la visión mental del Eterno Reterno. El ser humano no fallece; revive sin final su biografía. Corría el año 1881. El descubrimiento le alegra.

Al año siguiente, 1882, en Roma —en la Basílica de San Pedro— descubre a la finlandesa (Finlandia era rusa; lo fue hasta 1917) Lou Salomé. Mujer her-

mosa, inteligente y seductora. Persiguió a Rilke, a Freud y a Nietzsche. Este quedó perdidamente prendado de la joven cautivadora. El 4 de agosto de 1882 le escribe desde Tautenburg:

> Quería vivir solo. Pero he ahí que el querido pajarillo Lou se ha cruzado en mi camino y he querido ver en ella a un águila. He decidido que el águila se quede conmigo.
>
> Ven. Sufro demasiado de haberte hecho sufrir. Juntos soportaremos mejor el dolor.

Siguieron dos declaraciones de amor, seguidas de dos rechazos por parte de la rubia finlandesa. No pudo ser más explícita: «Me interesa, usted, como pensador tanto como me repugna como hombre». Nietzsche ha cumplido treinta y ocho años; creyó ingresar en un mundo nuevo, lleno de sol, pero no hizo otra cosa que adentrarse en una noche más espesa que la ceguera. Se refugió en Rapallo, en la *riviera* de Liguria. Amarillo rojizo del sol y azul penetrante del mar.

Su cerebro se degrada. La correspondencia de 1888 lo pone en evidencia. En enero de 1889 se produce la catástrofe; aconteció en la ciudad de Turín. Saluda a los viandantes diciéndoles:

> Sono dio!

Se abraza llorando al cuello de un viejo caballo de tiro. Congestión cerebral. Quiere ocupar el lugar vacante del fallecido Dios. Overbeck, su fiel amigo, el 8 de mayo de 1889 se traslada a Turín. Le internarán en una clínica mental de Basel, Suiza. Su madre se hace cargo de él llevándoselo a Naumburg. Al fallecer aquella, su hermana Elisabeth cuidará de él en la ciudad alemana de Weimar, ciudad de Goethe, de Schiller, de Herder, de Liszt, de Gropius y también de Friedrich Nietzsche. El 25 de agosto de 1900 fallece en brazos de su hermana. Enterrado en Röcken cerca de la tumba de sus progenitores y del templo donde predicaba su padre y donde él vivió, de pequeño, la fe cristiana.

Le hice caso a la joven profesora italiana. Juntamente con *Zur Genealogie der Moral* (*La genealogia de la moral*, en catalán, editorial Laia, col. Textos filosòfics), adquirí una reproducción del retrato al óleo que le hizo el pintor Hans Olde (1885-1917), cuando Friedrich ya estaba a tocar del muro inquebrantable. Fue en 1899. El original se conserva en Weimar, en el Goethe-Nationalmuseum. Se halla tumbado aunque con el tórax incorporado; mirada

que contempla con fulgor salvaje al futuro vestido, este, de nada inútil. Mostachos enormes. Durante unos años tuve a la vista esta copia en mi despacho de trabajo.

Escribió *Zur Genealogie der Moral* entre julio y noviembre de 1887 mientras leía a Dostoievski y viajaba por el Lago Maggiore, Zürich, Sils-Maria, Venezia y Nice. Yo tenía la versión alemana según la edición, en libro de bolsillo, de Wilhelm Goldmann Verlag, de München. Finalmente me fié, dado mi escaso alemán, de la publicación de Alianza Editorial (1978) de Madrid. Disponía ya, además, de la traducción al francés que llevó a cabo la editorial Gallimard, de París, en 1966. En general, traigo las citas, empero, en catalán, texto que compré en 1981 en cuanto salió.

La obra, de hecho, es la suma de tres tratados precedidos de un breve Prefacio. Un estilo que es propio más bien de la argumentación que del aforismo y de la poesía que aparece en otros libros.

El Prefacio, redactado en Sils-Maria en julio de 1887 en la Alta Engadina suiza, señala cuáles fueron sus preocupaciones morales más apremiantes:

> Necessitem una *crítica* dels valors morals; *cal qüestionar d'una vegada el valor intrínsec d'aquests valors* [...]
>
> Cal un coneixement de les condicions i de les circumstàncies de les quals sorgiren aquests valors.

Me sorprendió —aunque por otra parte el título de la obra lo daba ya a entender— que abordara únicamente la génesis de la axiología vigente en Europa, como si el nacimiento ya diera cuenta de la totalidad de una criatura. Con todo, poco antes de cerrar el Prefacio avisa:

> El dia que puguem dir de tot cor: *Endavant! També la nostra moral antiga pertany a la comèdia*, aquest dia haurem descobert un nou món i una nova possibilitat pel que fa al drama dionisíac del *destí de l'ànima*.

Se me patentizó que su objetivo no era otro que el de dejar en sus puras carnes la farsa moral de nuestros valores occidentales. Me interné en el texto a la vez con recelo y con espíritu fisgón. Lo devoré de un tirón. En pocos días seguidos. Mi formación y convicciones ofrecieron resistencia, pero cada vez resultó más difícil prensar y reducir el conflicto surgido; al final este estalló de un puñetazo.

El primer tratado aborda los conceptos de *bueno* y de *malo*. Trabaja a la vez con las etimologías —incluido el griego— y con los datos históricos.

La idea de *bueno* nació del alma de los fuertes y nobles, de los distinguidos, los cuales se palpaban *buenos* con respecto a los inferiores, plebeyos y viles, quienes pasaban a ser automáticamente *malos*. Queda marginado cualquier análisis metafísico, más allá de toda posible experiencia.

Pensaba en mis adentros: quienes no leen reflexivamente, jamás pueden romper las cadenas de los inicios. Otros me hubieran aconsejado no leer libros prohibidos. Vedados ¿por quién? y ¿con qué intención? Pensé con Virgilio en la *Eneida*:

> Audentes fortuna juvat.
> («La suerte ayuda a los audaces.»)

Y Friedrich Nietzsche:

> Foren «els bons»; és a dir, els nobles, els poderosos, els qui gaudien d'una posició i d'uns sentiments superiors [...] en contraposició a tot allò que era baix, vulgar i plebeu.

Así fueron los comienzos de *bueno* y de *malo*, pegados, diría, a la naturaleza. ¿Qué seísmo sociohistórico rompió esta concepción prístina llena de naturalidad? Ni más ni menos que la *casta sacerdotal* encarnada especialmente en el pueblo judío —no ver en esto al antisemitismo nazi; de hacerlo, sería caer en la precipitación. Lo tuve muy presente—. Este pueblo hebreo había quedado sometido a nobles guerreros, poderosos —dominaciones babilónica y persa— a los que odió con profundo resentimiento y se vengó de ellos invirtiendo sus valores. La moral aristocrática equiparaba *bueno*, *poderoso*, *noble* y *dichoso*. Los judíos le dieron la vuelta sosteniendo que únicamente eran *buenos* los *inferiores* y *miserables*. Esta fue la rebelión de los esclavos, quienes acabaron imponiendo su axiología predicada exitosamente por el judío de Nazaret, salvador de cuantos sufrían. El populacho —vulgar mediocridad— quedó seducido.

El método heurístico seguido por Nietzsche es el de las infraestructuras o método de la sospecha; del síntoma se salta a su explicación causal, la cual no aparece a primera vista. Esto habíalo ya descubierto yo como procedimiento en Marx y en Freud. Tal metodología la he estimado acertada tratándose de Ciencias empírico-humanas o sociales o históricas.

Nietzsche:

> Els judicis de valors dels cavallers i dels aristòcrates tenen com a pressupòsit el vigor [...]

La forma de valoració de la casta sacerdotal arranca de pressupòsits diferents: els impotents són els bons [...]. Els personatges de la història universal que han odiat més, són els sacerdots.

Han estat els jueus aquells qui amb una conseqüència aterridora i amb els ullals d'odi més abismal —l'odi de la impotència— han gosat d'establir i de mantenir la inversió dels valors aristocràtics:

«Bons, només ho són els desgraciats. Bons, només ho són el pobres, els febles, els humils..., els desposseïts, els malalts, els lletjos. Només ells obtindran la felicitat eterna».

Amb els jueus comença la revolta dels esclaus pel que fa a la moral [...]

És possible d'imaginar-se quelcom que sigui igual en força seductora, depravadora, a aquell símbol de la «creu sagrada», a aquella paradoxa escruixidora d'un «Déu clavat en creu»... i d'una autocrucifixió de Déu destinada a la salvació de l'home?

«Sub hoc signo», Israel ha anat triomfant sempre fins ara, amb la seva venjança i amb la seva inversió de tots els valors, ha anat triomfant sobre tots els ideals més nobles.

Friedrich analiza las dos morales opuestas. La *moral de los nobles* consiste en decir *sí*; por el contrario, la *moral de los esclavos*, nacida del resentimiento, vocifera *no*, y de esta suerte el *malo* pasa a ser el *noble*. Los débiles condenan al fuerte porque se comporta como fuerte y, al propio tiempo, se glorifican a sí mismos por comportarse como débiles convirtiendo, de esta manera, sus sentimientos de endeblez y de flojera en virtudes importantes.

Llegado a este punto de mi estudio no pude menos que rememorar el Sermón de la Montaña, las Bienaventuranzas. Traigo el evangelio atribuido a un tal Lucas:

Dichosos vosotros los pobres [...]

Dichosos los que ahora pasáis hambre [...]

Dichosos los que ahora lloráis [...]

Dichosos vosotros cuando os odien y os expulsen y os insulten y propaguen mala fama de vosotros... (Lucas 6, 20-22).

Verdad es que promete pasárselo bien en otro mundo, pero de este nadie sabe nada con certeza. Es quimera, desvarío, fantasma consolador. ¡Ay, Freud!

Asimismo la moral de los señores y de los fuertes, que defiende Nietzsche, me remitió enseguida, *ipso facto*, a un texto del diálogo *Gorgias* de Platón que habíamos estudiado en la Universidad de Barcelona durante la carrera de filo-

sofía. Reza del siguiente modo el escrito en cuestión, redactado entre los años 390 y 385 a.C.:

> Calicles a Sócrates:
>
> La naturaleza demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es [...]
>
> ¿En qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia? En que era más fuerte. Obró con arreglo a la naturaleza [...]. Ciertamente, no con arreglo a la ley que nosotros hemos establecido, la cual modela a los mejores y más fuertes por medio de encantos y hechizos y los esclaviza diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás, y que esto es lo justo.
>
> Si llegara a haber un varón apropiado, quebraría nuestros escritos engañosos y todas las leyes contrarias a la naturaleza [...]
>
> Que las vacas y todos los demás bienes de los inferiores y débiles sean del superior y del más poderoso (*Gorgias*, 483, d – 484, c).

El día en que medité tales extremos fue un día de mala sombra, funesto, malhadado, infeliz. Mataban a mi madre con su Dios y su Jesucristo. Ahorcaban a Sócrates y a Platón, columnas vertebrales de mi biografía intelectual.

El fuerte debe poseerlo todo por la simple razón de que es fuerte. Justicia natural. Pero los débiles, se han apretado unos cabe a otros y han inventado la justicia de la ley civil a fin de tener a los nobles dominados. ¡Monstruoso!, clama Calicles y con él Nieztsche. La pretendida justicia inventada por los débiles es un engaño, una trampa, un ardid, que va contra la naturaleza, lo prístino y fundamental. La igualdad entre los seres humanos es antinatural; la justicia inventada por los míseros y maltrechos es fraude y embuste.

La genealogía de la moral vino a contarme que ha habido dos historias de la moral: una adopta la perspectiva de los fuertes; es aquella que se fía del valor de la naturaleza. La segunda, la de los débiles, reposa encima de la psicología de los resentidos, de los perdedores. La primera es moral de señores; la segunda, moral de esclavos, de miserables. La primera coloca la bondad, el *esthlos* griego, en la nobleza de aquello que preexiste a toda evaluación; el varón bueno, el de los relatos de Homero, es aquel que se mueve en la plenitud de su ser, no dejándose arrastrar por el deseo de negar al otro; es aquel que dice *sí* a él mismo con total naturalidad. Entre bueno y malo, el *señor* coloca distancia, jamás odio o venganza. Esto segundo lo inventan los débiles, los resentidos, los frustrados y vencidos.

La distinción entre *bien* y *mal* establecida por los superiores no es más que la prolongación natural de la autofirmación de los fuertes despreocupándose

del otro, del débil, del canijo y flojo. En cambio, la diferencia y oposición entre *Bien* y *Mal* traída por los débiles y perdedores arranca del resentimiento y del rencor, los cuales no pueden hacer otra cosa que acusar a los ganadores. Los impotentes crean valores basándose en el odio y en el resquemor. El *esclavo* no sabe ni amar ni admirar; no hace otra cosa que acusar y denunciar. El perdedor posee alma vil, bellaca.

¿Cómo ha resultado posible el triunfo histórico de la moral de los perdedores y enclenques? Nietzsche me respondió en *Zur Genealogie der Moral* diciendo que una fracción de los *señores* intelectualizó —referencia a Sócrates y a Platón— las nociones de *bien* y de *mal* y de tal guisa hizo el juego a los esclavos. La casta sacerdotal de los judíos había hecho lo propio. El cristianismo seguirá sus pasos. El primer resentimiento decía: ¡*Es culpa tuya!*; la mala conciencia del cristiano grita: ¡*Es mi culpa!* Los débiles han dicho *no* a la moral de la afirmación consiguiendo su fuerza desde la debilidad y la negación.

¿Qué propone Nietzsche? Una moral más allá del bien y del mal, una moral sencillamente afirmativa del individuo, el cual tiene que ser soberano.

¿El enemigo número uno de la moral del señorío? El cristianismo, al cual califica de *metafísica de verdugo*. Quien más ha contribuido a desarrollar la miseria de la humanidad ha sido, según él, el cristianismo porque ha asegurado el triunfo de lo misérrimo por encima de lo naturalmente noble. La piedad y la caridad cristianas son sentimientos de gente degenerada. Ha dejado escrito:

> Enseño a decir «no» a cuanto debilita y agota. Enseño a decir «sí» a todo aquello que inyecta fuerza y justifica el sentimiento de fuerza.

La justicia, asegura, es una cosa; el igualitarismo es cosa distinta. Conceder los mismos derechos a Napoleón Bonaparte y al primer borracho que se nos ponga delante constituye una extravagante concepción de la justicia. Escribe:

> Es preciso que los seres humanos superiores declaren la guerra al populacho. No se pierda de vista que los mediocres se unen en todas partes a fin de hacerse los dueños.

No sabía dar crédito a mis ojos a pesar de caer en la cuenta de que no podía colocar en el mismo plano a Einstein y al economista *set-ciències* o sabelotodo de un café de pueblo, a Shakespeare y al golfillo que redacta novelitas de *pa sucat amb oli* o de vulgar bagatela, a Rembrandt y al pintorcillo de moco de pavo. El cristianismo habíame inculcado que todo ser humano es hijo de Dios, sea cual sea su condición. A lo que replica Nietzsche:

¡Permaneced fieles a la tierra!

Referirse a Dios y a otros mundos es vivir de monsergas aburridas y erróneas. Además:

Si hubiera dioses, ¡cómo iba a soportar, yo, no ser dios!

Pecado, culpa, sacrificio y *otro* mundo. No; esta secuencia inventada por san Pablo es mentira o prejuicio de mentes achacosas, malsanas.

Nietzsche, no obstante, defendió a Jesús, a quien el cristianismo traicionó:

En el fondo no ha habido más que un cristiano, y este murió en la cruz.

Cuando ahora redacto estos recuerdos de mi biografía intelectual se me ocurre pensar si los partidos de derechas derechas, ganadores en Francia y Holanda, no serán de alguna manera herederos del pensamiento de Nietzsche. Hoy, día 26 de mayo de 2014, están llevándose a cabo los comentarios de los resultados de ayer cara al Parlamento de Europa.

Descubro que la tesis del autor de *La genealogía de la moral* tuvo que discordar frontalmente de la tesis de Platón y de la de su antecesor Parménides. Escribe el primero en su diálogo *Parménides*:

Distinción, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, o Ideas Eternas, y poniendo separadas las cosas que participan de ellas.

«Este» gato, «ese» gato y «aquel» gato participan de la Forma, o Idea Eterna, de gato. Únicamente tal supuesto permite producir sentido lingüístico cuando hablamos refiriéndonos a un gato que vimos ayer. Según Platón, las Formas inteligibles —los conceptos— son modelos de las cosas sensibles. Este *lugar* donde residen las Formas inteligibles no se halla ni en el espacio ni en el tiempo, pero ellas, las Ideas eternas de las cosas sensibles, legitiman la verdad de un enunciado. Nietzsche considera que la distinción entre un mundo sensible imperfecto y un mundo inteligible perfecto comporta someter lo único real, lo cotidiano, a lo irreal y solamente supuesto. El cristianismo histórico me ha inscrito en el dualismo platónico.

En el diálogo *Crátilo*, Platón defendió lo mismo:

Diremos que hay algo bello y bueno en sí [...]

Consideremos la cosa en sí, no si hay un rostro concreto que sea hermoso. Vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

Nuevamente Platón divide «lo-que-hay» en dos ámbitos: «lo-que-hay-cambiante» y «lo-que-hay-inmóvil», el primero sometido al segundo. Tal presupuesto fundamental queda rechazado por Nietzsche por considerarlo el hontanar de las desgracias humanas. El entendimiento no es el dueño de la imaginación. La Idea Eterna de honestidad, al no existir, no tiene derecho a dictar las acciones de los hombres. La práctica de cada día es cuanto hay.

Me preguntaba apenado: ¿y la verdad? A lo que me replicaba él:

Glauben ist für wahr halten.

«La verdad no es más que creer como verdadero algo, porque la voluntad así lo ha decidido.»

Me quedé desarraigado, sin asidero alguno. Ni mi madre ni tampoco mi Metafísica. La postura metafísica —más allá de toda posible experiencia— de la teología cristiana habíame vertebrado; me palpé sin suelo encima del cual caminar seguro. En contra de Parménides —*No puede pensarse aquello que no existe*—, Nietzsche afirmaba tan tranquilamente: *Lo que puede ser pensado es necesariamente una ficción*. Ni tan siquiera los hechos existen; en realidad no hay más que interpretaciones y, aun esto, constituye una interpretación.

Es gibt keinen Tatbestand an sich.

«Para que un estado de hecho pueda darse, se requiere que con anterioridad se haya dado un sentido.» Desustancialización total. Nuestras apetencias y nuestros miedos constituyen las instancias que interpretan al mundo circunstante; es decir, nuestra esfera pasional e instintiva es la fuente de todo. Dejó escrito:

Der organische Prozess setzt fortwährendes Interpretiren voraus.

Aserto que podría traducirse: «Los procesos orgánicos presuponen constantemente la interpretación». De entrada, *bios* y *pathos*.

¿Nada hay que sea permanente? La permanencia de algo es una invención del lenguaje. Luchar contra la Metafísica es lo mismo que luchar contra la gramática de los pueblos occidentales.

Tuve la sensación de que Nietzsche me invitaba a volver a la inocencia paradisíaca anterior al pecado. Hay que vivir sin la culpa.

Sócrates asesinó a Dionysos, el cual defendía la afirmación y la sinceridad del instinto. Con Sócrates ingresó la decadencia humana, ya que con él solo lo racional es bueno. La virtud es saber. La voluntad de verdad destruye la vida. La ciencia, por ejemplo, reposa sobre la creencia en un mundo diferente al mundo de la vida, un mundo mejor que este. Esto implica odiar a la vida; es voluntad de muerte.

Con las lecturas desordenadas que llevé a cabo de las obras de Nietzsche alcancé un grado de despiste, de ofuscación y de embarullamiento considerables. Un norte, no obstante, me guió: no trasladar a mis cursos de Filosofía de la Educación el desbarajuste intelectual y pático en que vivía. Mis alumnos merecían respeto. ¿Por qué? Porque así me dio la gana. Esto me entristecía a la vez que me irritaba, como asimismo me forzó a buscar soluciones de emergencia. ¿Encontré alguna? Sí, la *moral provisional* de Descartes. Este, al no poder deducir las normas morales de algo evidente y estando seguro de que:

> Podrán pasar muchos siglos antes de deducir, de los principios indiscutibles, todas las verdades morales posibles;

y dado que la vida no espera y que la acción urge, se inclinó por tener provisionalmente fidelidad a las costumbres y opiniones más probables. Algo parecido llevé a cabo con mi alumnado de la universidad.

Entre los libros considerados así, al buen tuntún, leí *Écrits posthumes 1870-1873*, editados por la editorial Gallimard en sus *Œuvres philosophiques complètes* (París, 1975). Leía como quien no quiere, pero leía de todas maneras. No trabajé a Nietzsche con la seriedad y la competencia con que lo llevó a cabo Heidegger con su *Nietzsche I* y *II*, autor al que dedicó sus cursos universitarios desde 1935 hasta 1940. Mi desorden, empero, no me ahorró quebraderos de cabeza y de corazón que me tuvieron en vilo por espacio de años. Incluso ahora, al final de mis días, noto en mí un poso nietzscheano agridulce.

Tomé la decisión de leer, entero, un último libro de Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. De improviso me asaltó la idea de que el *carpe diem* de Quintus Horatius Flaccus (65-8 a.C.) (Horacio, decimos) resumía la filosofía de Nietzsche. Había cumplido yo los diecisiete años cuando trabajé con seriedad la *Epístola ad Pisones* redactada en el año 13 a.C. al entrar, Horacio, en la vejez. Aquel latín me pareció endiablado. Asimismo, del mismo Horacio, abordé alguna de sus *Odas*, concretamente las contenidas en el primer libro de odas, publicadas en 23 a.C. En oposición a Virgilio (70-19 a.C.), nacido en el

norte, Horacio es un meridional de la Apulia, un apasionado. ¿Cómo me las arreglé con aquel latín, para mí harto embrollado? Salí airoso gracias al magnífico profesor de lengua latina, el escolapio Joan Comellas, que puso en mí sólidas bases de latín y de literatura latina cuando inicié mi formación escolapia en la villa de Moià.

En el primer libro de *Odas* topé con el *carpe diem* (11, 8), un grito sin duda epicúreo aunque en modo alguno vulgar; no es cuestión de un placer cualquiera, sino de descubrir el placer en el mismo hecho de vivir, de vivir libremente desde la propia intimidad.

El verbo latino *carpere* significó: «tomar», «coger», «gozar», «consumir». El *carpe diem* podría, pues, traducirse así: «coge el día de hoy», como si a uno le dijeran: «coge la rosa del jardín».

Horacio —él sabía griego— quiso trasladar la poesía de Píndaros (518-444 a.C.) a Roma buscando la perfección de la forma que el poeta griego había alcanzado. Horacio escribe de Píndaro, en *Odas* (4, 2, 12), que los versos de este son *lege solutis* («libres de leyes»). La precisión de las poesías de Horacio no disminuía, sin embargo, su vida epicúrea; así en carta a su amigo Tibulo se califica de:

Epicuri de grege porcum.
(«Cerdito de la piara de Epicuro.»)

Le gustaba a Horacio:

Ridentem dicere verum.
(«Decir la verdad riendo.»)

Uno de los lemas de Horacio le cuadraría a Nietzsche; reza de esta manera:

Metiri se quemque suo modulo.
(«Que cada uno se mida con arreglo a su propia medida.»)

Con el talante horaciano me metí en el libro *Así habló Zaratustra*. Lo primero que busqué fue la estructura de la obra. Todos los libros consultados se referían a la organización siguiente:

Primera parte:
Zaratustra quiere traer nuevos valores a los seres humanos, valores que no caerán del cielo por la simple razón de que *Dios ha muerto*. Zaratustra no dicta

valores; esta es tarea que incumbe a cada uno. ¿En base a qué crearlos? En función de dos directrices: *superarse* y *fidelidad a la tierra*. El cuerpo, la carne, será la *razón* que dirigirá al hombre.

Segunda parte:
La *voluntad de poder* nos empuja a crear valores cada vez más altos, más ensalzadores de la vida. ¿Enemigos que nos barrarán el paso? Los predicadores de la compasión y de la igualdad. Curas y políticos y la chusma y cuantos, con ellos, odian a la vida.

Tercera parte:
Zaratustra evoca el pensamiento del Retorno. Al primer intento se desmaya, pues que vuelva eternamente el mismo hombre, el ser humano de siempre, es un modo de caer en el nihilismo. No, no es eso el Eterno Retorno; este implica la superación constante, un entregarse sin desmayo a la vida, a la de todos los días. Al fin y al cabo, el gozo, el disfrute, la alegría, exigen la eternidad. Solo de esta guisa morirá, de una vez, la metafísica.

Cuarta parte:
Es necesario superar el último gran pecado: la *compasión*. Zaratustra quiere entregar la salvación, que encierra la idea del Eterno Retorno, a los hombres superiores amenazados por el nihilismo, pero estos huyen espantados por la enseñanza de Zaratustra. El sabio sale entonces a la búsqueda de sus verdaderos discípulos.

Las tres primeras partes se publicaron en 1883 y 1884. La cuarta parte no salió hasta 1885.

¿En qué espacios ideó y escribió este poema que contiene tesis filosóficas inéditas? En Rapallo, cerca de Génova, en la cantarina Riviera di Levante. Sils-Maria (Suiza) y Niza configuran otros lugares donde toma forma *Also sprach Zarathustra*.

Comencé la lectura y, de inmediato, tuve una sospecha. Se inicia así el texto:

> Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas.

¿Sería el libro un antievangelio sirviéndose del mismo estilo bíblico? Sin tardanza fui a los evangelios. He aquí como el sinóptico Lucas habla del comienzo de la vida pública de Jesús de Nazareth:

> Este era Jesús, que al empezar tenía treinta años, y se pensaba que era hijo de José, que a su vez lo era de Helí [...]
>
> [...] el de Set, el de Adán, el de Dios (Lucas 3, 23-38).

Zaratustra contaba la misma edad de Jesús cuando uno y otro iniciaron su vida de predicadores.

El padre de Nietzsche fue pastor protestante que dirigía las lecturas bíblicas y la plegaria en el templo luterano que se encontraba cerca de la casa familiar. Friedrich no solo asistió a las ceremonias religiosas, cuando niño, sino que además contaba, a pedir de mano, con la Biblia que Lutero había empezado a traducir en 1521 poniéndola en un alemán modélico. Las citas explícitas y a veces implícitas que Nietzsche hace de la Biblia están sacadas de dicha versión de Lutero.

Jesús dijo:

> Os han enseñado que se mandó: «Ojo por ojo, diente por diente».
>
> Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir el sol sobre malos y buenos (Mateo 5, 43-45).

A esto Zaratustra contrapone el texto siguiente:

> ¿Amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo?
>
> Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre el paciente a su desierto.

En este discurso «De las tres transformaciones», Zaratustra invita a dejar de ser camellos cargados a fin de mudarnos en leones luchadores y, finalmente, en niños que lo comienzan todo porque parten de nada.

> El león no es aún capaz de crear valores nuevos, pero sí es capaz de crearse libertad para un nuevo crear [...]
>
> ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse en niño? Porque el niño es inocencia y olvido; por tanto es comienzo nuevo, un primer movimiento, un santo «decir sí».

Zaratustra predica valores nuevos: en vez del «no-a-la-vida», propio del platonismo y del judeocristianismo, el viejo Zaratustra lanza el grito de «sí-a-la-vida».

En el evangelio de Mateo se lee:

> Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen (Mateo 5, 44-45).

A lo que Zaratustra opone:

> Si os maldicen, no me agrada que queráis bendecir.

El grito de Jesús es:

> ¡Ay de los que ahora reís, porque vais a lamentaros y a llorar! (Lucas 6, 25).

Y Nietzsche por boca de Zaratustra:

> Aprended a vivir y a amar la vida, y, además, a reír.

En oposición a la enseñanza de Jesús:

> Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres (Juan 8, 32).

Zaratustra se despacha así:

> El querer hace libres.

En los Hechos de los Apóstoles, Pablo de Tarso pone en boca de Jesús la sentencia siguiente:

> Hay más dicha en dar que en recibir (Hechos 20, 35).

A lo que responde Zaratustra, portavoz de Nietzsche:

> No conozco la felicidad del que recibe; pero a menudo he soñado que robar tiene que ser más dichoso que dar.

Jesús se apareció a los Once y echándoles en cara la incredulidad en su resurrección, les dijo:

> El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará (Marcos 16, 16-17).

Zaratustra, en cambio, se pronuncia en contra de este tipo de fe:

> El discípulo respondió: «Yo creo en Zaratustra».
> Entonces Zaratustra movió la cabeza y sonriendo dijo: «La fe en mí no me hace bienaventurado».

La madre y los hermanos de Jesús se presentaron mientras este estaba hablando y al decirle alguien que querían conversar con él, Jesús se despachó de la manera siguiente:

> El que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ese es hermano mío y hermana y madre (Mateo 12, 50).

A lo que Nietzsche, a través de su portavoz, replica:

> Yo soy Zaratustra, el ateo:
> ¿Dónde encuentro a mis iguales?
> Mis iguales son todos aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad apartando, de sí, toda resignación.

Y aquella bienaventuranza que Jesús anuncia a sus discípulos:

> Dichosos vosotros los pobres, porque tenéis a Dios por Rey (Lucas 6, 20)

queda en manos de Nietzsche estrujada de la forma siguiente:

> Ya no es verdad que los pobres sean bienaventurados. El reino de los cielos está entre las vacas.

Encontrándose Jesús en el desierto, el diablo lo tentó, hambriento como estaba aquel después de un largo ayuno, diciéndole:

> —Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes.
> Jesús le contesta:
> «No solo de pan vive el hombre, sino también de todo lo que diga Dios por su boca» (Mateo 4, 3-4).

La respuesta de Nietzsche es sarcástica si tenemos presente que, para los cristianos, Jesús es el Cordero que salva a la humanidad:

—¿Pan? —replicó Zaratustra y se rió—. Justamente pan es lo que no tienen los eremitas. Pero el hombre no vive solamente de pan, sino también de la carne de buenos corderos, y yo tengo dos. A estos debemos descuartizarlos enseguida y prepararlos con especias, con salvia: así es como a mí me gustan.

No hay que decir que *Also sprach Zarathustra* me dejó *des-almado*, *des-animado*, alicaído, melancólico. Me rompió la columna vertebral, y cada cual tiene la suya; la mía era cristiana. Había imaginado salir ligero y con la risa en la boca, de la lectura de Nietzsche. No fue así. Este dejó escrito:

Dios ha muerto de piedad y de compasión. No pudo soportar que su hijo pendiera de una cruz.

A Nietzsche le resbalan todas las categorías de verdad existentes porque lo único que le importa es lo que queda por decir. Contundente en *Jenseits von Gut und Böse* (*Más allá del bien y del mal*):

Todo lo que es profundo busca carátula.

Por este motivo afirma en *Götzen-dämmerung* (*El crepúsculo de los ídolos*):

Me malfío de las gentes de sistema [*Systematiker*] y los evito. La voluntad de sistema denuncia la falta de honestidad.

No extraña que confiese con Spinoza:

No amamos aquello que deseamos, sino al deseo (*Más allá del bien y del mal*).

¿Acaso Nietzsche vuelve al filósofo griego Empédocles (Empedokles) de Agrigento (496-435 a.C.), y a su *Peri physeos*, a quien estudié en la Universidad de Barcelona? Los conocimientos adquiridos me han servido indefectiblemente para afrontar los nuevos; esto me produce cierta seguridad. El universo se mueve cíclicamente. Empédocles:

Doble es el nacimiento de las cosas mortales, doble su decadencia [...]. Pero dominan sucesivamente en los círculos del tiempo.

Deseaba ya dejar a Nietzsche aunque no podía menos que confesarme que, sin duda, no había sabido desentrañarlo. ¿Cómo acabar? Si llegué a Frie-

drich gracias al *Holzwege* de Heidegger, ¿no sería prudente despedirme de él con el mismo autor, el cual publicó en 1961 dos volúmenes con el título *Nietzsche*? Conseguí la traducción francesa llevada a cabo por Gallimard (París, 1971). No tenía la intención de analizar el texto sistemáticamente; solo quise despedirme de Nietzsche de manera elegante en vez de hacerlo con un portazo que podía arrastrar consigo cristales rotos.

Los cursos universitarios de Martin Heidegger entre 1935 y 1940 fueron consagrados exclusivamente al pensador de Röcken. Y Heidegger es una cabeza potente y no cabeza de chorlito embutida de Twitter y de Facebook. Ya no recuerdo quién fue, pero el tal me desaconsejó la lectura del *Nietzsche* de Deleuze, que PUF editó en 1965, advirtiéndome que solamente Heidegger ha acertado al leer a este autor relacionándolo con la abolición de la metafísica. Cuando devolví los dos volúmenes heideggerianos me dije que había valido la pena.

Entre 1910 y 1914, siendo un estudiante de veintiún años, Heidegger leyó *Der Wille zur Macht* (*La voluntad de poder*), obra atribuida a Nietzsche y que arranca de notas de este. ¿Resultado? Martin supera la filosofía tomista en la que se había formado, abandona al catolicismo, se convierte al protestantismo y se casa con Elfriede, una cristiana protestante. ¿Aviso para navegantes como yo? Proseguí, no obstante, leyendo seriamente retazos del escrito de Heidegger.

Me remansé en el capítulo 6 del *Nietzsche-1* donde Heidegger descubre que el autor estudiado aborda la *Leitfrage* («cuestión conductora»), que no es otra que el *ser* del *ente*. Nietzsche, por consiguiente, aparta la *Grundfrage* («cuestión fundamental» de la metafísica). La *voluntad de poder* constituye la esencia de todo ente; la existencia de este queda pensada como *Eterno Retorno*. Todo esto vuelve plausible una frase de Nietzsche en *Jenseits von Gut und Böse* refiriéndose al hombre:

> Das noch nicht festgestellte Tier.
> («El ser humano es un animal no fijado todavía.»)

La perspectiva de Heidegger sobre Nietzsche no es la de un literato, como sí lo fueron las perspectivas tanto del francés André Gide como del austríaco Robert Musil. Heidegger lo mira como el filósofo que él es.

Liquidados todos los sustantivistas, los cuales fantasean inexorablemente un algo detrás de lo que nos aparece. ¡Falso!, gritará Nietzsche. Contamos solamente con aquello que se presenta —y en presente— a los sentidos. Immanuel Kant, por ejemplo, al suponer que tras el *fenómeno* resiste con solidez

el *noúmeno*, yerra y se engaña; vamos, la marra. El pensador de Königsberg en *Kritik der reinen Vernunft* había sentenciado:

> Cuanto existe con reciedumbre es sustancia o bien una determinación inherente a esta. Todo aquello que es contingente existe como efecto de otra cosa.

Lo que es aparente —lo que aparece— tiene que ser forzosamente apariencia de otra cosa. Todos los metafísicos han sostenido este aserto, desde Platón hasta Kant pasando por Tomás de Aquino. Nietzsche se cerró de banda a este presupuesto gratuito, infundado y arbitrario.

En *Nietzsche I* (versión francesa) Heidegger se interroga de la forma siguiente:

> Notre question est de savoir ce qu'il en est du «monde apparent» lequel demeure encore après la suppression du «monde vrai». Que veut dire ici «apparence»?

Interrogante preciso y contundente. Inteligir a Nietzsche consiste en dar respuesta adecuada a esta pregunta. El propio Friedrich apunta la salida cuando asegura que lo importante es:

> Ver cómo el «mundo verdadero» se vuelve fábula, cuento.

¿Dos mundos, el aparente y el verdadero? No. Únicamente contamos con el primero de los dos. A fin de dar en la diana es necesario asesinar al griego Parménides (544-450 a.C.) y, en cambio, salvar al también griego Heráclito o Herakleitos (520-460 a.C.). ¿Por qué razón abrazarse a este filósofo de Éfeso? Porque, sostiene Nietzsche, el *ser* es una ficción, *eine leere Fiktion*. Lo de bulto, lo realmente real, no es otra cosa que el «mundo-de-las-apariencias», el «mundo-que-pasa». Únicamente los decadentes y decrépitos se agarran a un segundo mundo que jamás nadie ha visto ni tocado. ¿Cómo vamos a comprometernos con un mundo desconocido?

En *Así habló Zaratustra* no solo se mantiene en sus trece, sino que además da un paso adelante:

> Hemos abolido el «mundo-verdadero»; ¿qué mundo queda? ¿Tal vez el «mundo-de-las-apariencias»? [...] ¡De ninguna manera! ¡Al liquidar al «mundo-verdadero» hemos anulado al «mundo-de-las-apariencias»!

Ciertamente. El «mundo-de-las-apariencias» no era más que el negativo del «mundo-verdadero»; ¿qué resta una vez suprimido este? Una vez más Hei-

degger formula la cuestión así planteada con meridiana claridad. Escribe en *Nietzsche-1*:

> ¿Qué sucede cuando se liquida al «mundo-verdadero»?
>
> ¿Acaso puede, entonces, sostenerse solito el «mundo-de-las-apariencias»? ¡De ninguna forma! El mundo aparente se aguanta en cuanto contrapartida [*Gegenstück*] del mundo verdadero. Si este desaparece, no queda más remedio que quede abolido al mismo tiempo el mundo aparente. Solo de esta guisa, por otra parte, se supera al platonismo. Pues ¿sobre qué firme podría apoyarse y quedar de pie el mundo de las apariencias?, ¿con qué razonamiento filosófico?

Solamente con la ayuda de Heidegger caí en la cuenta de la gravedad de la situación lógico-epistemológica en que me había colocado el demente Nietzsche. La locura terminal de este, entre 1889 y 1900, año de su fallecimiento, ¿podría explicarse existencialmente por el atolladero y estancamiento mentales en que se descubrió metido? Resulta más fácil, me decía yo, vociferar ¡*Dios ha muerto!* que resolver la problemática que queda planteada con tal alarido. ¡Nada hay Absoluto! ¡Todo es relativo, incluido este aserto! Bien, y ahora ¿qué? Y, sobre todo, ¿por qué este qué?

Me sentí cómodo, a pesar de mi biografía, con el ¡Dios ha muerto!, pero también yo me palpé en aquel momento interpelado por un problema severo de fundamentación, sí, de fundamentación del pensar y del actuar. ¿Puede todavía uno referirse a *verdad*? Y, personalmente, ¿por qué razón sólida tenía, yo, que ser *bueno*? Lo de *guapo* (el *Kállos* griego, la hermosura), lo de majo, no me mordisqueaba en especial. En cambio, la *alétheia* griega, la *veritas* latina; el *agathós* griego, el *bonum* latino; tales conceptos mayúsculos me tenían atrapado y no atinaba a salir del atasco y del aprieto, no solo intelectuales, mas igualmente vitales, existenciales.

El concepto de *fenómeno*, acuñado por Kant, una vez generalizado por Nietzsche se muda en la *apariencia*. Detrás del fenómeno kantiano latía, recatado, el *noúmeno*, la «cosa-en-sí»; tras lo aparente nietzscheano está ¿qué?; ¿nada? Sería muy poco, muy escaso. ¿Y quién se mantiene encima del taburete de nada?

¿Coinciden *ser* y *aparecer*? Esto da a entender Nietzsche. Montaigne ¿no se inscribió igualmente en esta perspectiva? Suprimido el mundo de las apariencias ¿qué permanece, queda o subsiste? Imaginé que Friedrich me respondía: pues quedan las *apariencias* en tanto que son, y solo son, *apariencias*. ¿Apariciones, aspectos, semblantes, fantasmas, espectros, sombras y ninguna otra cosa? ¿Sin nada detrás, como no sea esta *nada*?

En eso caí en la cuenta de que Protágoras (siglo v a.C.), el filósofo griego de Abdera en la costa de Tracia (sudeste de la península balcánica), ya sostuvo algo muy afín con aquella frase harto conocida:

> Panton khrematon metron estin ánthropos.
> («Cada hombre es la medida de todas las cosas.»)

Estudié a este autor en la Universidad de Barcelona en los años cincuenta del siglo pasado; aquellos días me burlé de él, con Nietzsche me lo tomé en serio.

¿Todo acaba en su *phainesthai*, en su mero hecho de aparecer? Las cosas aparecen para mí, así son para mí; y tal como aparecen para ti, así son para ti. ¿Empirismo?, ¿perspectivismo?, ¿relativismo? El hombre es *medida* porque cada ser humano mide, delimita lo presente de lo que no está presente. La *alétheia* se ha arrugado, se ha encogido, y ya solo es verdad de la presencia de lo presente. Solamente hay apariencia. ¿Será esto la *voluntad de poder* de Nietzsche? Seguro que este quiere convencernos de que nada precede al *decir*; en claro: no hay otra cosa que el mero *decir*. Todos los decires valen lo mismo; es decir, nada valen porque nos descubrimos huérfanos de fundamentación tanto del pensar como del obrar. Las apariencias, o apariciones, son apariencias ¿de qué?, de nada. No me sorprendería que Nietzsche hubiera escrito:

> Una lengua, un lenguaje, no expresan otra cosa que relaciones... La noción de «verdad» carece de sentido.

En los años cincuenta del siglo xx estuve leyendo a José Ortega y Gasset (1883-1955); pues bien, al abordar a Nietzsche me acordé de él. Concretamente de su perspectivismo, esbozado en el capítulo x («La doctrina del punto de vista») del libro *El tema de nuestro tiempo* (1955). Escribió:

> La realidad cósmica es tal que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.

El tema de Dios configura un asunto que me ha perseguido invariablemente. Pues bien, Dios, el elaborado por el judaísmo, el cristianismo y el islam, no tiene cabida en el pensamiento de Nietzsche porque este despedazó a la metafísica. Me chocó en el primer momento lo que Heidegger deja escrito en *Chemins qui ne mènent nulle part* (*Holzwege* en el original alemán):

> La notion de Dieu, comme valeur suprême, est le véritable «meurtre de dieu».

Heidegger defendió el carácter *a-teológico* e incluso ateo del discurso filosófico. El filósofo, en cuanto filósofo, no puede creer religiosamente porque no puede partir de la eternidad como hicieron Agustín de Tagaste y Tomás de Aquino. ¿Por qué razón? Porque no se da experiencia fenomenológica de la eternidad. La investigación filosófica es, de suyo, atea. Nietzsche, el de sus libros, ¿cree en Dios? Sí; en el dios Dionysos, dios griego de la viña, del vino y del delirio extático. ¿Qué le enseñó esta divinidad helénica a Friedrich Nietzsche? Que el ser humano tiene que descubrir aquello que de divino hay en él en la medida en que el hombre le dice *sí* a la vida y a la tierra.

Aquí ultima el recuerdo de mi viaje por tierras nietzscheanas. Tuvo momentos horribles, vividos desamparadamente. ¿Qué resta de todo aquello? Un acrecentamiento de la hesitación intelectual y un aferrarme con ímpetu y conscientemente a la persona de carne y de hueso que me ama y a quien amo. La verdad no nos hace libres. ¿Por qué? Porque no la tocamos. El amor consciente encarnado, no el embrujo, nos libera. ¿Por qué? Porque se palpa y se huele. ¿Y de todo el resto? Desconocimiento e incompetencia.

Iba a concluir así, pero hete aquí que de golpe y porrazo di, entre mis papeles, con uno que me ha recordado que en julio de 1952 hice la ascensión del pico de Aneto (3.404 metros) con un guía de Benasque o Benasc, concretamente de la Casa Sayó. En el papelito en cuestión se dice: «He leído, entusiasmado, el salmo CXX una vez superado el Paso de Mahoma, una arista muy estrecha de 30 metros de longitud». Ahora he vuelto al salmo, al 121 o al 120, según la numeración seguida:

Levanto mis ojos a las montañas.
De estas desciende mi auxilio.
Mi socorro viene de ellas.
Mi ayuda procede de Yhwh,
aquel que compone cielos y tierra.
Él jamás hará que tu pie tropiece
ni que se duerma aquel que te guarda.
El protector de Israel no se adormece.
Yhwh es quien te ampara,
Él te guarda a su sombra; está a tu derecha.
Y esto desde ahora y por siempre.

Pero en 1916 un rayo mató a Josep Sayó, de Benasc, y al alemán Adolf Blassa mientras atravesaban el Paso de Mahoma, de regreso ya. Yo, por la tarde del día de mi subida al Aneto, de vuelta ya al refugio de la Renclusa, situado

a 2.140 metros de altitud, saboreé de nuevo el salmo 120, sacado de los *Tehillim* (título hebreo de los Salmos). El Octavi Fullat de 1952 no coincide del todo, ni con mucho, con el actual. Pero sigo respetuosamente atento a la memoria milenaria colectiva que me hace inteligible, a mí, pobre hombre, del cual el Eclesiastés cuenta:

> Como salió del vientre de su madre,
> así volverá: desnudo.

Paulos de Tarsos (san Pablo) (10-67)

De niño, de adolescente, a lo largo de mi formación para escolapio y también a continuación, san Pablo se presentó a traque barraque en las misas, en conferencias espirituales, en sermones, en exhortaciones del confesionario... Tanto ahínco y empeño acabaron banalizándomelo y dejándolo como autor baldío, apto para viejas desdentadas y para curas iletrados o, actualmente, para gentes del Facebook. No fue hasta 1969 cuando Pablo de Tarso llamó a la puerta de mi curiosidad intelectual. Era doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona desde 1961. Habiéndome propuesto mi hermana Maria un viaje a Grecia, allá fuimos aprovechando las vacaciones estivales. Atenas, Corinto, Éfeso.

Dejamos en lo alto de la Acrópolis a tres joyas mayúsculas: Templo de Athena Niké, Parthenon y Erekhtheion con sus Cariátides. Descendimos por los Propileos saliendo del majestuoso espacio a través de la puerta Beulé y a pie nos plantamos en medio del Arios Pagos, el Areópago. Allí nos encontrábamos cuando Maria, excelente profesora de lengua y de civilización francesas, cayó en la cuenta de la presencia de un grupo que venía de Francia a fin de hacerse con la cultura griega de otrora. De inmediato estableció contacto con ellos.

Pablo de Tarso pisó las mismas piedras en que nosotros teníamos los pies. Fue en el año 50 de nuestra era. Sucedió durante su segundo viaje evangelizador. Y la dama francesa, con voz convincente leyó unos párrafos de Actos de los Apóstoles:

> Pablo conversó incluso con algunos filósofos epicúreos y estoicos. Al anunciar a Jesús y a la «anastasis» [*anastasis* se traduce habitualmente con la palabra «resurrección» aunque propiamente signifique «levantamiento de los que han caído»], algunos se preguntaban:
>
> —¿Qué significa esta charlatanería?
>
> Otros afirmaban:
>
> —Sin duda es un predicador de dioses extranjeros.

Llegado este punto, la señora francesa nos advirtió que *Anastasis* podía haberse entendido como el nombre de una divinidad extranjera. El verbo griego *anistémi*, prosiguió la dama, significó «levantar», «despertar»; ahora bien, una vez sustantivado podía evocar a una personalidad divina de otras culturas.

Yo me sentía cada vez más abatido. Yo, el profesional del cristianismo, ignoraba las cosas que aquella profesora —luego me enteré de esto— exponía con absoluta normalidad.

La señora continuó con el texto de Hechos de los Apóstoles, que es el segundo tomo de la obra atribuida a Lucas siendo, el primero, el evangelio. Está redactado en una *Koiné* (el griego común) que puede calificarse de elegante:

> Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo:
>
> —Atenienses, observo que sois muy religiosos [...]. Paseándome por ahí, encontré incluso un altar con esta inscripción: «Al dios que no conocemos». [...] De este dios voy a hablaros.
>
> Este dios hizo el mundo... y ahora viene señalado el día en que juzgará el universo por medio del hombre que ha designado, y ha dado a todos garantía de esto resucitándolo de la muerte.
>
> Al oír «resurrección de los muertos», unos lo tomaban a broma; otros dijeron:
>
> —De esto te oiremos hablar en otra ocasión.
>
> Entonces Pablo se salió del corro.

Se paró, la profesora, y anunció:

—Pablo, en Atenas, no fundó ningún grupo suyo, ninguna *ekklesía* o asamblea convocada (el verbo griego *ekkaleo* significó «yo convoco»).

Entonces no me retuve más y pregunté:

—¿Cuál fue el motivo de que no erigiera una comunidad cristiana en la gran ciudad de Atenas?

Todos me miraron con curiosidad y hasta con cierta altanería dada mi intromisión atrevida.

La profesora:

—Pablo no fundó iglesias cristianas. Sepa, señor, que el concepto de *cristianismo* no estaba todavía elaborado. Respondiendo a su cuestión tiene, usted, que saber que Atenas fue la sede del *logos*, de la *philo-sophía*. Pablo predicaba una antifilosofía.

Discretamente mi hermana Maria y yo nos alejamos dejando el campo libre.

La apologética que me habían inculcado presentaba la fe con razones. Estas tenían que defender, justificar, la creencia religiosa. El término griego

apología quería precisamente decir «defensa», «justificación». Acababan de soltarme que *fe* (*pistis*) y *razón* (*logos*) constituyen posturas intelectuales opuestas; san Pablo estaba situado del lado de la fe, de la *pistis*, mientras que Platón y Aristóteles y Euclides y Arquímedes se encontraban del lado de la razón (*logos*). Habíanme plantado un no menguado contratiempo en el corazón de la existencia, de mi existencia; ¿solo puede abrazarse la fe religiosa siendo alelado, necio, tocho?

De cuando en la Universidad de Barcelona me quisieron desembrollar el concepto de *logos* he tenido siempre la impresión de que se trataba de un término enrevesado, probablemente polisémico. El verbo griego *legein* significó originariamente: «reunir», «coger», «escoger». Así en la *Ilíada* leí:

> Ostea legomen [«recoger los huesos»].

Pero pronto se usó *logos* en el significado de «palabra» y de «discurso». *Logos* fue ya «el poder del discurso» y «la rectitud de lo que se dice». Así, por ejemplo, en el *Gorgias* de Platón. La dialéctica platónica consistía en el arte de formular preguntas correctas y de proporcionar, a las mismas, buenas respuestas. De esta manera *logos*, un discurso argumentativo, se oponía a *mythos*, simple discurso narrativo. *Logos* implicaba no solo enunciar, mas también justificar. En su día medité el *Theaitetos* de Platón, particularmente los versículos 201e-202c:

> Aquel que no es capaz de dar o de recibir la justificación del discurso es un ignorante.

San Pablo, desnudo de *logos*, sería en consecuencia un ignorante, un vulgar predicador del *mythos*. Pero la cosa no me resultó tan simple, pues ahí estaba el vocablo *logos* utilizado por san Juan —fuera quien fuera este— tanto en el inicio del cuarto evangelio, donde se sirve cuatro veces del término *logos* —los textos neotestamentarios están redactados en lengua griega—, como en su primera carta, donde en dos ocasiones utiliza la palabra *logos*, y en el Apocalipsis, libro en el cual *logos* aparece una vez. Los escritos de Pablo de Tarso son anteriores al resto de los textos del denominado Nuevo Testamento, con todo hay que suponer que Pablo no desconocía la corriente de pensamiento gnóstica, helenística, que había concretado este significado casi místico del significante *logos*.

Ahora bien, de aceptarse el uso que hace Platón de *logos*, el evangelio (*eu*, «buen»; *aggelion*, «anuncio»), el evangelio de san Pablo es el *mythos* de un alocado, de un insensato.

Transcurrida nuestra estancia en Atenas, alquilamos un coche y mi hermana y yo nos fuimos a Corinto. Me interesaron la Arhea Kórinthos y la Akrokórinthos. Llevaba conmigo un Nuevo Testamento de bolsillo. Pablo estuvo allí en el año 50 después del fracaso de Atenas, residiendo en la ciudad año y medio. Sentados los dos en el ágora, me pareció atinado leer su Primera carta a los Corintios, misiva que había escrito en Éfeso o Éphesos, población en que Pablo residió por espacio de dos años y medio, casi tres. Fue en la primavera del año 56 cuando redactó la epístola.

El primer capítulo de la carta de entrada no me sorprendió, pero al iniciar el segundo quedé de una pieza. Yo leía en voz alta mientras mi hermana escuchaba con deferencia:

> Vine a vuestra ciudad para anunciaros el designio de Dios y lo llevé a cabo sin alardes de lenguaje o de sabiduría.
>
> Nunca he pretendido saber otra cosa sino a Jesucristo y a este crucificado.
>
> Me presenté ante vosotros débil, asustado y temblando de miedo.
>
> Mi lenguaje y mi grito no consistieron en sabios y persuasivos discursos; fue más bien una mostración del poder [*dýnamis*] del soplo o aliento [*pneuma*] para que no os fiarais de la sabiduría humana, sino de la potencia, o intensidad, de Dios.

—¡Brutal! ¡Terrible! —le grité a Maria, mi hermana, que ponía ojos de espanto ante mis exclamaciones.

Desde la parte alta del recinto, las ruinas del Templo de Apollon, que habían escuchado la voz de Pablo, nos miraron yertas, impasibles y pálidas.

—¿Por qué tanto revuelo, Octavi?

—Porque: o fe o bien razón. Una vomita a la otra. El sabio no puede creer, al menos en cuanto que sabio; de hacerlo, reniega del saber.

Pablo había renunciado a la Ley judía porque esta no salvaba, sino que esclavizaba. Pablo se negaba a ingresar en la *sophía*, en el *logos*, en la sabiduría griega porque era ciencia humana y el hombre no puede rescatar al hombre.

¿Cómo quedaba? Pues abrazado a Jesucristo crucificado, apoyado sobre el *pneuma*, o soplo; sostenido por la *dýnamis*, o fuerza, de Dios. De algún modo, *tekhne* divina contra *episteme* humana. No salía de mi estupefacción. Creer en Dios y en lo que tal convicción arrastra consigo, moral incluida, exigía menoscabar, reducir y hasta negar el valor del conocimiento. *Pathos*, sí; *Wille* kantiana, o voluntad, también. En cambio, la ciencia, la *Wissenschaft* alemana, queda desterrada de lo religioso, permanece expatriada de la fe, de la *emunah* o *hemeth* hebreas, de la *pistis* griega, de la *fides* latina. ¿Tendría razón Lutero? ¿Es-

taría en lo cierto Kierkegaard? ¿*Credo quia absurdum*? ¿Existencia en contra de razón?

Para Pablo, la fe en el «Acontecimiento-Cristo» —crucifixión y resurrección de este— constituyó la dimensión historicista esencial; traía el desciframiento de la temporalidad. Él vivió de la fe. Pablo leyó la realidad no como conocimiento, sino a modo de discernimiento de los signos de salvación venidera que la realidad encierra.

Informé a Maria de que yo seguía leyendo la Primera carta a los Corintios. Ella prefirió recorrer la Arhea Kórinthos: Templos de Octavio y de Apolo, Fuente sagrada, Fuente Pirene y el resto del ágora.

Volví atrás en mi lectura y descubrí que había actuado precipitadamente al leer el primer capítulo. He ahí lo que descubro pasmado:

> ¿Acaso Dios no ha demostrado que la sabiduría de este mundo es locura? [...]
>
> El mundo no reconoció a Dios a través del saber; por eso Dios tuvo a bien salvar con la locura del grito a aquellos que se entregan confiadamente.
>
> Los judíos exigen señales y los griegos piden sabiduría; pero nosotros gritamos, a todos, un mesías crucificado. Esto es un escándalo para los judíos y una estupidez para los sabios. Para aquellos que se entregan, en cambio, la locura de Dios es más sabia que la humanidad, y la debilidad más fuerte que la humanidad [...]
>
> Lo plebeyo del mundo, lo despreciado, se lo escogió Dios: lo que no existe, para anular a lo que existe.

Debo advertir que redacto estas líneas a finales de 2014; han huido muchos años desde aquella mañana de 1969 en que devoré el texto de Pablo, sentado en el Arhea Kórintos. Ahora, al escribir, no me he fiado de la versión que utilicé en aquella ocasión bendita. En este momento he ido al texto griego y a la traducción francesa de La Bible llamada Bayard (París, 2001).

El escrito de Pablo es una irracionalidad consciente, que califico atrevidamente de *majestuosa*. Por ejemplo en el capítulo 15:

> Si los muertos no se han levantado, tampoco Cristo se ha despertado. Y si Cristo no ha despertado, nuestra palabra está vacía y nuestra confianza también. Seríamos, en tal supuesto, falsos testigos de Dios [...]
>
> Si los muertos no se despiertan, tampoco Cristo se ha despertado. Y si Cristo no se ha despertado, nuestra confianza no va más allá de ser ilusión y vosotros continuáis sin salvaros de la falta, de la insuficiencia.

Creer en la resurrección de los muertos y, en consecuencia, de Cristo es para hacer reír a cualquiera que esté en sus cabales. La fe religiosa no es cosa de razón, sino de demencia y enajenación. Más tarde, no en aquella mañana acariciado por las ruinas de la vieja Corinto, medité sobre el valor de la locura (*manía*, *aphrosyne*, *paranoia*, en griego). El significante presentó muy pronto dos significados: el positivo —entendida, la *locura*, como entusiasmo potente— y el negativo —comprendida a modo de puro desrazonamiento—. La *manía* griega y el *furor* latino señalan a estados excepcionales de fuerza inaudita; en cambio, el *aphron* griego y la *insania* latina apuntan a la pérdida de razón, de *logos*, de *ratio*. El *Fedro* de Platón planteó ya las dos maneras de inteligir el término *locura*, la sensata y la insensata. ¿Cómo entender la *locura* de los escritos de Pablo de Tarso? Esto me apasionó por espacio de largo tiempo. Era para mí algo crucial. *Dios* e *inteligencia* luchaban a muerte; o uno o bien la otra. Immanuel Kant con su *Kritik der reinen Vernunft* colocó luz en el asunto; se lo agradeceré continuamente.

La locura de que habla Pablo ¿es la sensata o bien la insensata? De fiarme del texto griego de la Primera carta a los Corintios resulta innegable que la locura que Pablo predica constituye un proceder radicalmente opuesto al *logos*, a la *ratio*. Escribió con contundencia como indiqué:

> La locura de Dios es más sabia que los hombres (1, 25).

En su griego de la *Koiné* aunque con grafía nuestra:

> Oti to morón ton Theou sophóteron ton anthropon estin (1, 25).

Y en la traducción latina de san Jerónimo:

> Quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus (1, 25).

En la misma epístola se puede leer:

> Si alguien entre vosotros se cree sabio ahora y aquí, que se haga loco (3, 18).

Y en su griego, solo el final del aserto:

> morós genesthó (3, 18)

Y en la traducción de san Jerónimo, solo el final:

> stultus fiat (3, 18).

Y todavía otra cita de esta Carta a los Corintios:

Nosotros somos locos a causa de Cristo (4, 10).

En su griego; únicamente la primera parte:

emeis moroi (4, 10).

En el latín de Jerónimo (347-420):

nos stulti (4, 10).

Pablo se valió del vocablo griego *moría* («locura») a fin de calificar la entrega a Cristo, al «Acontecimiento-Cristo», en el seno de su biografía. Crucifixión y resurrección de Cristo: una locura en la vida de Pablo. El poeta trágico griego Aiskhylos (Esquilo) (525-456 a.C.) utilizó el término *moría* («locura», «insensatez», «necedad») como asimismo lo hizo el filósofo Platón; *moría* anduvo atado al verbo *moraino* («ser loco», «ser o decir neciamente», «volverse loco, insípido, insensato»). La Vulgata de san Jerónimo tradujo *moría* por *stultitia*. Me inclino a pensar que Pablo escribió *moría* en su significado de lo opuesto radicalmente a *Logos*, a *Ratio*, a *Vernunft*, a *Reason*, a *Ragione*, a *Raó*, a *Razón*.

Pablo de Tarso comenzó a ser estimulante para mi inteligencia, tan incitante como lo han sido Descartes o Camus.

Seguimos Maria y yo nuestro recorrido en el automóvil alquilado: Micenas, Epidauro, Mistras, Olimpia y en ferry pasamos a la Ática desde el puerto de Patrás. Delfos y Meteoras. Esto nos llevó unos días. Vueltos a Atenas, partimos del puerto del Pireo para conocer Creta, Rodas, Patmos y remansarnos en Éfeso.

La población de Éphesos que me interesaba fue la de la época romana; en ella vivió Pablo por espacio de tres años, probablemente desde 54 hasta 56. Ciudad en la costa occidental de Asia Menor, actualmente dentro del Estado turco. Los jonios habíanla colonizado en el siglo XI a.C. En 129 a.C. se convirtió ya en la gran metrópoli romana de Asia. Situada entre Esmirna y Mileto. Su población alcanzó la cifra de 200.000 habitantes. Puerto marítimo tanto hacia Grecia como hacia la península italiana. Destacaba su templo dedicado a Artemisa, la Diana de los romanos. Asimismo su biblioteca fue importantísima, tan considerable como la de Pérgamo y la de Alejandría.

En este centro urbano vivía una importante comunidad judía. No extraña que Pablo intentase predicar su evangelio en las sinagogas.

Uno de nuestros días de estancia en Éfeso quise leer la carta, atribuida a Pablo, destinada a los efesios; lo llevé a cabo sentado frente a la esplendorosa

fachada de la biblioteca que se conserva todavía con majestad. Sin duda Pablo de Tarso entraría en ella más de una vez. Un supuesto, dada su formación filosófica en Tarsos.

Después supe que la epístola a los *convocados* de Éfeso no la redactó san Pablo, sino algún discípulo suyo. Todo da a pensar que se escribió entre los años 70 y 100, habiendo sido decapitado, Pablo, en Roma en 67.

En una bella mañana mediterránea me sumergí en su lectura. En momento ninguno me sobresalté; se trata de un redactado tranquilo y armónico que no me produjo sustos ni tampoco inquietudes. He aquí un pasaje que me sonó a poético:

> Doblo las rodillas ante el Padre, aquel que da su nombre a toda patria, sea celestial o bien terráquea, a fin de que os regale con su esplendidez la fuerza que penetra en el hombre interior. Y que Cristo sea el huésped de vuestros corazones, mediante la confianza que le tenéis, para que enraizados en el amor dispongáis de energía suficiente para comprender, con todos los escogidos, la anchura y la largura, la altura y la profundidad del amor de Cristo, el cual amor supera todo conocimiento. Y de esta guisa quedaréis colmados de la plenitud de Dios.

¡*Mythos*!, exclamé solitariamente, dado que Maria se paseaba por los restos arqueológicos. *Mythos*, en la Grecia clásica, significó relato no verificable en oposición a *Logos*. En la *Ilíada* de Homero, *mythos* designó a la «palabra expresada» en oposición a *ergon*, «acto realizado». Platón en el diálogo *Phaidon* (*Fedón*) distingue entre *mythos*, «relato inventado por el poeta», y *logos*, «discurso argumentativo». El mito fue un mensaje, vertido en forma de relato, con el cual una generación transmite a las generaciones siguientes aquello que debe guardarse en la memoria para continuar colectivamente vivos; es decir, con sentido a fin de seguir existiendo como seres humanos. El *logos* emite enunciados de los cuales puede verificarse su adecuación a la realidad apuntada; el *mythos*, en cambio, habla de realidades que deben admitirse como existentes pero que ni las percepciones ni el intelecto pueden probar.

Pablo de Tarso se planta en el terreno del mito volviendo la espalda a los discursos argumentativo y verificador. Después de tanto san Pablo por aquí, san Pablo por allí, confieso que no fue hasta el dichoso verano de 1969 cuando el imponente Paulos de Tarsos entró en mi vida intelectual sacudiéndola vehementemente. ¿Desmesura mía este modo de hablar de Pablo? Otros, más valiosos que yo, han tenido que enfrentarse con este personaje singular: Agustín de Tagaste, Luther, Pascal, Renan, Hegel, Comte, Nietzsche, Freud, Hei-

degger, Barth, Lacan, Adorno, Benjamin, Schmitt, Taubes, Urs von Balthasar, Lyotard, Ricœur, Badiou…

De vuelta en Barcelona, me sentí impelido a hacerme con la figura, vida y pensamiento de aquel judío, por poco renegado, que camino de Damasco, por ser fariseo celoso, repentinamente experimenta un vuelco existencial que le cambia su biografía. De perseguidor de judíos heréticos se convierte en apóstol del «Acontecimiento-Cristo». Hacía tiempo que él estaba dándole vueltas: ¿sería, o no, el Mesías, el *Mashiyah* tan anhelado, el Cristo de aquellos judíos oficialmente heréticos? Padeció un barquinazo o sacudida existencial de padre y muy señor mío. Lo de la caída del caballo es grafismo literario a fin de dar a entender lo tremendo del cambio sufrido. Cae del caballo solo; cree en Cristo sin predicador que le convierta.

Atareado con las ocupaciones académicas y con otros pensadores a los que estaba trabajando, lo de Pablo se prolongó a lo largo de años.

El primer problema planteado fue: ¿cómo abordarlo? Y el segundo: ¿tenía que deconstruir el Pablo que habitaba en mí religiosamente para poder dirigirme al Pablo pensador? Era preciso realizar una reducción eidética al estilo de Husserl y prescindir de mi vivencia religiosa del apóstol Pablo; de lo contrario, el resultado de la tarea quedaría contaminado.

Como trabajo metodológico previo consideré adecuado hacerme con una bibliografía.

a) Para los textos de Pablo:

— *Novum Testamentum Graece* (texto griego original), Nestlé-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
— *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (texto latino de la Vulgata de san Jerónimo), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.
— *La Bíblia* (traducción catalana), Associació Bíblica de Catalunya, Claret, Barcelona, 1993.
— *Nueva Biblia Española* (traducción castellana), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.
— *La bible* (traducción francesa), Service biblique catholique Évangile et Vie, Bayard, París, 2001.

b) Para comprender a Pablo:

— Badiou, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, 1997.
— Bart, K., *Romerbrief*. Theol. Verlag, Zurich. En francés: *L'épître aux Romains*, Labor et Fides, 1972.
— Bornkamm, G., *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Labor et Fides, 1971 (traducción).

— Breton, S., *Saint Paul*, PF., 1988.
— Brunot, A., *Lettres aux jeunes communautés*, Centurion, 1972.
— Cerfaux, L., *L'itinéraire spirituel de saint Paul*. Cerf, 1965.
— Cothenet, E., *L'épître aux Galates*, CE, 34.
— Cothenet, E., *Paul en son temps*, CE, 26.
— Gibert, P., *Apprendre à lire saint Paul*, Desclée de Brouwer, 1981.
— *Le Monde de la Bible* (revista), núms. 5, 6, 12: *Viajes de Pablo*, núm. 137: *Qui a écrit la Bible?*
— Legasse S., *Lettres aux Philippiens et à Phm*, CE, 33.
— Metzer, H., *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec*, Neuchatel-Paris, 1954.
— Quesnel, M., *Les épîtres aux Corinthiens*, CE, 22.
— Saint Paul, *Épitre aux romains*, Flammarion, 1973.
— Tresmontant, C., *Saint Paul*, Éditions du Seuil, 1976.

c) Para complementar:
— *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987.
— *La Bíblia i el Mediterrani* (2 vols.), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
— *Lectio Divina*, 165: *Paul de Tarse*, Éditions du Cerf, 1996.
— Léon-Dufour, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Éditions du Seuil, 1996.

Casi reuní en mi biblioteca estos libros aunque no los leí todos, entre otras cosas porque algunos eran tan solo de consulta y otros simplemente los hojeé. Me bastó así. No soy un especialista en Pablo de Tarso, pero reconozco que, como otros pensadores, también él me ha turbado no permitiendo que viviera yo tan como si nada.

Leyendo con gran miramiento aunque no sin dificultad *Sein und Zeit* de Heidegger en versión original (Tübingen, Niemeyer, 1976), me llamó mucho la atención el uso del concepto *Dichtung* («poesía», «ficción», «invención», «fantasía»). El verbo *dichten* ha querido decir: «inventar», «imaginar», «crear» como asimismo ha significado, igualmente, «condensación de lo real». ¿Podía entender la palabra paulina *moría* (¿«locura»?) a manera de la *Dichtung* alemana? ¡Y no pocos irreflexivos se fían tan cándidamente de las traducciones, incluidos los obispos!

Tan frontalmente topé con el texto alemán de Heidegger, dada mi falta de conocimiento de la lengua, que decidí valerme paralelamente de la versión francesa de Vezin (Gallimard, 1986). Dice esta:

> La communication des possibilités existentiales de la disposibilité, c'est-à-dire la découverte de l'existence, peut être la fin que se fixe la parole qui «parle en poème».

Parle en poème traduce la *dichtenden* del alemán heideggeriano. Creía estar descubriendo una forma cautivadora de la *moría* griega de Pablo. En *Les hymnes de Hölderlin* (Gallimard, 1988) Heidegger vuelve al concepto del término *dichten*:

> «Dichten»... en rapport avec le «dictare» latin, qui est une forme fréquentative de «dicere».
>
> «Dictare»,... exposer quelque chose par la langue... Montrer, rendre quelque chose visible, manifeste.

¿Y si los textos paulinos fueran no solo disparate según el Órganon de Aristóteles, según la *Stoikheia* de Euclides y según el *Tratado sobre el método en teoremas mecánicos* de Arquímedes, sino que configuraran un discurso existencial en que *la parole qui parle en poème* no hiciera más que *rendre quelque chose visible* siendo tal cosa *la découverte de l'existence*; es decir, su sentido y significado?

Curiosamente fue un marxista, Manolo Sacristán, quien un día se refirió elogiosamente al librito *De ente et essentia* del dominico Tomás de Aquino (1218-1274). Este redactó el opúsculo siendo profesor universitario en París; sucedió entre 1254 y 1256. La mejor manera de traducir el título, *De ente et essentia*, sería probablemente: *Acerca de aquello que existe y acerca de la esencia* o, tal vez, de forma más salvaje: *Sobre la vida y sobre el pensamiento*. Entiéndase *vida* como *el estar viviéndola*. Asimismo *pensamiento* apunta a *conceptos, o definiciones,* estáticos, inmóviles, inmutables. Movimiento del «estar existiendo», abriéndose paso, frente a la segura quietud y al tranquilo sosiego del concepto acabado, decisivo y terminante. El *hombre de carne y hueso*, singular, irrepetible, se opone al concepto de *humanidad*, el cual concepto vale para todos los seres humanos y vale siempre prescindiendo de toda mudanza. Compré el librito, editado por Librairie philosophique J. Vrin, en 1991, en París.

Leemos en el capítulo III del opúsculo de Tomás de Aquino:

> Patet quod essentiam hominis significat hoc nomen «homo» et hoc nomen «humanitas», sed diversimode [...]
>
> Praedicatur hoc nomen «homo» de individuis [...]

> Sed hoc nomen «humanitas» [...] non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo.
> Dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

Imagino que más de uno que ha tenido el arrojo de leer estas páginas, que se hallan en pleno *off-side* en estos pagos y durante estos tiempos de Facebook, agradecerá la traducción:

> Queda claro que los vocablos «hombre» y «humanidad» apuntan a la esencia de hombre; ahora bien, lo llevan a cabo de manera distinta [...]
> El término «hombre» se refiere a cada individuo, al de carne y hueso. En cambio, la palabra «humanidad» [...] contiene solamente en su significado lo que es el hombre en general en cuanto que ser humano.
> La esencia de Pedro, o de Montserrat, no coincide con el individuo concreto; con Pedro o con Montserrat a quienes saludo.

El discurso de Pablo de Tarso debe inteligirse como una existencia singular intentando autocomprenderse proponiendo al propio tiempo a otros su sentido de la existencia. En esta línea escribió en la Primera carta a los Corintios (15, 10):

> Gracias a Dios soy lo que soy [*eimi o eimi*].

Se halla en juego su existencia singular, la cual da cuenta del brinco vital —vida biográfica; no vida biológica— durante el camino hacia Damasco. De fariseo estricto a hombre libre merced al acontecimiento salvífico *Khristos* —muerte y resurrección de *Yeshua*—; no se argumenta la resurrección de Cristo, se vive; nada más. El *logos* resulta fuera de lugar. Antifilosofía. *Pathos*, esto sí.

Únicamente de tal guisa me fue posible abordar respetuosamente a Pablo. Sucede, además, que su conversión gratuita —ni Pedro ni tampoco Jaime, el hermano de Jesús, le convirtieron— puede ser presentada a otros pues si él, Pablo, se descubre salvado por el *Acontecimiento —Jesús muerto y resucitado—*, otros igualmente pueden participar del *Acontecimiento*. Este no es un *hecho* falsable; no es más que un cambio de frontera entre lo posible y lo imposible. El *logos* no sirve para tal menester; en la Primera carta a los Corintios:

> Si alguno cree saber [*egnokenai ti*], señal es que ignora todavía cómo hay que conocer (8, 2).

¿No nos encontramos, en palabras de Heidegger, con *la parole qui parle en poème*, que se ciñe a: *rendre quelque chose visible, manifeste*, más allá del discurso argumentativo?

Había conseguido la perspectiva idónea para hacerme con Pablo. No la línea de las esencias, sino el plano del existir circunstanciado; solamente de este modo Pablo resulta mostrable, abordable. Todo discurso tecnocientífico suprime el texto paulino porque Pablo de Tarso no hace más que dar testimonio de su convicción en la resurrección de Cristo, la cual no constituye un hecho verificable, sino un *acontecimiento* vivido existencialmente.

El *corpus* de los escritos paulinos indiscutibles queda reducido a: Romanos, Corintios I y II, Gálatas, Filipenses, Tesalonicenses I. No ha faltado quien amplía el número de epístolas hasta sumar catorce. Preferí lo irrefutablemente seguro; además, esto me bastaba.

Me interesé muy pronto por cuál fue la primera colección de cartas paulinas a fin de conocer cuándo comenzaron a circular entre las diversas iglesias cristianas. Esto me las hacía respetables. Pues bien, Marción escribió, hacia el año 140, *Apóstolos*, y en este texto refiere ya una colección de epístolas de Pablo; pero con anterioridad Clemente I de Roma, el cuarto Papa, obispo de Roma entre los años 89 y 97, escribió una carta a los cristianos de Corinto en la cual se refiere, citándolos, a los escritos de Pablo.

La carta del apóstol con datación más antigua es la enviada a la *ekklesía* de Tesalónica (Thessaloniké en griego), actualmente Salónica, población de la Macedonia en el norte de Grecia. Esta epístola tiene fecha de 50 o inicios de 51. Es el primer texto del denominado, por los cristianos, Nuevo Testamento. Enviaron la carta: Pablo, Silvano o Silas y Timoteo —fundadores de aquella comunidad—, redactada empero bajo la inspiración del primero. Fue escrita en la ciudad de Corinto.

Pablo escribe cartas porque es la manera de hacerse presente en los grupos evangelizados por él y que se encuentran en algún tipo de apuros. Y no siempre es cuestión de temas dogmáticos o bien morales; en alguna ocasión explota volcánicamente porque algún predicador pro judío, con recomendación de Jerusalén, lo ha descualificado como apóstol, acusándolo incluso de estafador, de que aquello que Pablo busca son dineros. Quedé pasmado leyendo los capítulos que van del 10 al 13 de la Segunda carta a los Corintios; he aquí unos retazos:

> Yo, Pablo en persona [...]
>
> Me siento seguro y cuando vaya a vosotros pienso enardecerme con esos que me achacan de proceder según pasiones bajas [...]

Yo fui el primero en llegar a Corinto con la buena noticia de Cristo [...]

Aguantad un rato mi furia un tanto loca: tengo celos de vosotros como Dios es celoso [...]

Si el primero que se presenta proclama otro Jesús diferente del que yo prediqué..., os lo tragáis tan tranquilos [...]

Yo no soy inferior a estos superapóstoles [...]

¿Por ventura hice mal en alejarme para elevaros a vosotros? Al fin y al cabo no hice más que anunciaros gratuitamente la buena noticia de Dios [...]

Si Satanás se disfraza de mensajero de la luz, no puede extrañar que sus mensajeros se disfracen de servidores de la justicia [...]

Soportáis con gusto a los insensatos, vosotros que os consideráis inteligentes; sí, soportáis que os esclavicen [...]. Si uno os explota, os tima, se lo aguantáis [...]. ¡Qué vergüenza ser, yo, tan débil! [...]

¿Qué tenéis que envidiar a otras comunidades, excepto que yo no fui una carga para vosotros? Perdonadme [...]

Por tercera vez estoy preparado para ir a Corinto; tampoco ahora seré una carga [...]

Cuando vuelva no tendré contemplaciones [...]

Y nada más, hermanos; estad alegres, recobraos, tened ánimos [...]

Con todos vosotros, el favor del Señor Jesús Cristo, el amor de Dios y la participación del Aliento [*Pneuma*] santo.

No había imaginado que aquel hombre, al que habíanme presentado indefectiblemente como un santo tontaina, fuera precisamente tan hombre y tan robusto. Lo descubro igualmente humano en Carta a los Gálatas (6, 11) cuando hacia el final dice por escrito:

¿Véis estas letras tan grandes? Las escribo con mi propia mano.

Esto me llevó a preguntarme cómo escribían las cartas en aquel siglo I y dentro del Imperio romano. He encontrado una respuesta satisfactoria en la revista *Le Monde de la Bible* (núm. 137, septiembre-octubre de 2001). Primero se redactaba de manera resumida el texto encima de tablillas enceradas. Solo después un secretario retranscribía el texto con grafía normal sobre papiro o sobre pergamino. Dado que las comunidades de Pablo eran pobres, hay que suponer que se sirvieron del papiro. Si la carta era larga, se redactaba un par, o tres, de capítulos dejando para otro momento, o para otro día, la continuación. Esto explicaría por qué a veces las transiciones dentro de la misma argumentación resultan abruptas; por ejemplo, entre los capítulos 12 y 13 de la Epístola a los Romanos.

El papiro era frágil; esto requería copiar de nuevo frecuentemente los textos con los riesgos que esto supone de intercalaciones por parte del copista. Un pedazo de una copia del año 200, más o menos, en la que se halla escrito, en griego, el principio de la Segunda carta a los Corintios (2, 4), es de papiro y se guarda en Dublín, en la Chester Beatty Library.

Durante aquellos años en que me tomé a pecho los escritos de Pablo decidí dos cosas: disponer de una estructura biográfica del mismo y visitar los lugares que él había pisado. Barruntaba que esta doble precaución pondría luz en mis lecturas de estudioso, no de beato de sacristía. Llamo la atención acerca del modo como yo tenía que trabajar: con muchos intervalos dado que la responsabilidad universitaria constituía mi quehacer primordial. Encima, siempre anduve enfrascado en más de un pensador a la vez. Gangas del oficio y de las solicitudes que padecía en cada momento vital.

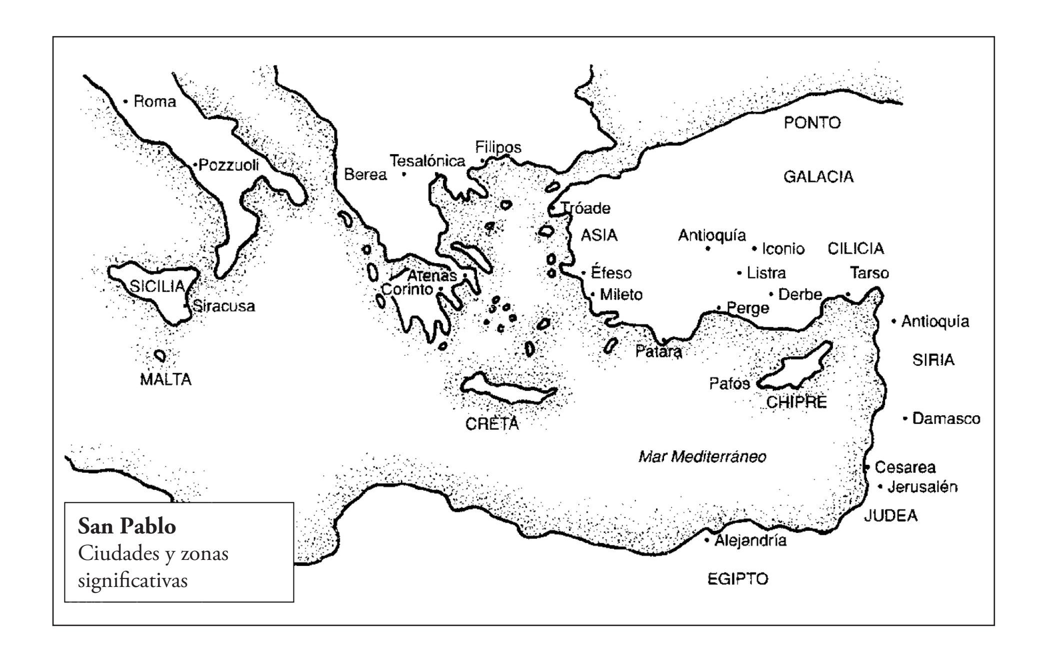
Confeccioné, en este periodo, un esquema cronológico como asimismo un mapa del Mediterráneo oriental que me situaran a Pablo en el tiempo y en el espacio. Cuando redacto estos recuerdos no he reproducido exactamente aquellos recursos para hacerme cargo de los textos paulinos; los he retocado. Historia y geografía vuelven inteligible un escrito; de prescindir de este par de coordenadas quedará desfigurada e incluso desnaturalizada la obra en cuestión. Tendemos por natural a entender un hecho o bien un texto a partir de nuestras coordenadas espacio-temporales y actuando de esta guisa perdemos, inexorablemente, ya sea al hecho o bien al texto. Traigo este par de herramientas tal como ahora las he precisado.

La cronología no hay que tomarla rígidamente, sino de manera aproximada. Una indicación tenemos segura: la comparecencia de Pablo delante de Galión, procónsul romano de Grecia, lo cual sitúa la estancia de Pablo en Corinto entre el invierno de 49-50 y el verano de 51. En lo tocante a la Segunda epístola a los Corintios, no resulta posible datarla dado que tal como nos ha llegado es la yuxtaposición de tres misivas de Pablo a los «santos» de Corinto; esto explica que la haya colocado entre paréntesis.

Pablo (Sa'ul, hebreo; Saulos, griego; Paulus, latín) de Tarsos
(Las fechas son aproximativas)

Fechas	Hechos	Cartas	Emperadores
7	Nacimiento en Tarsos (Cilicia). Actual Turquía.		Augusto (31 a.C. – 14 d.C.)
23-26	En Jerusalén. Estudia con Gamaliel Ha-Zaken; Gran Rabino. Se hace de la secta de los fariseos.		
30	Crucifixión de Jesús.		
31	Martirio de Esteban. Pablo persigue a los cristianos.		Tiberio (14-37)
32	Camino de Damasco. El «Aconteci-miento»: metanoia de Pablo.		
32-34	Damasco, Arabia, Damasco.		
35	Conversación con Pedro y Jaime, hermano de Jesús, en Jerusalén.		
35-42	En Cilicia y Tarsos.		Calígula (37-41)
43-46	En Antioquía con Bernabé.		
46-49	*Primer viaje*: Chipre, Anatolia, Ikonion (Konya).		
49	Reunión con Jaime, Pedro y Juan en Jerusalén (¿Concilio?).		Claudio (41-54)
49	*Segundo viaje*: Tesalónica (Salónica), Macedonia.		
50-51	En Corinto.	I Epístola a Tesalónica	

Fechas	Hechos	Cartas	Emperadores
53-56	*Tercer viaje*: en Éfeso.	Epístola a los Gálatas I Epístola a los Corintios Epístola a los Filipenses	
57	Macedonia.	(II Epístola a los Corintios)	
57-58	En Corinto.	Epístola a los Romanos	Nerón (54-68)
59	Jerusalén: lleva la colecta habiendo pasado por Macedonia, Tróade, Mileto.		
59-60	Arrestado en Jerusalén. Trasladado a Cesarea Marítima; procuradores romanos: Félix y Festus.		
60	Hacia Roma, prisionero: naufragio: Malta y, por fin, Roma.		
68	Muerte martirial en Roma según el papa Clemente, Papa entre 89 y 97.		Galba (68-69)



San Pablo
Ciudades y zonas significativas

En cuanto a caminar por los lugares paulinos hice lo posible. En dos ocasiones intenté conocer Tarsos, pero fue en balde. Siempre más me ha dolido. Tarsos, actualmente población del Estado turco, se encuentra cabe al río Cydnos y muy cerca del mar. En tiempos de san Pablo fue capital de la provincia romana de Cilicia, con unos 300.000 habitantes, residiendo en ella una importante comunidad judía. Pablo, después de su trascendental *metanoia* («cambio radical de mentalidad»), residió en su ciudad natal varios años, según consta en Gálatas (1, 21), después de haberse entrevistado en Jerusalén con Pedro y con Santiago, el hermano de Jesús. En griego *meta* fue «cambio», «de un lado a otro», «transformación»; y *nóos* significó «inteligencia», «mente», «pensamiento», «espíritu». Metanoia.

Gozó de prestigio en la Tarsos de Pablo, una escuela filosófica de cariz estoico. No me extrañaría que Pablo fuera por allí alguna que otra vez a pesar de ser judío. Los judíos de la diáspora se dejaron interculturar por el helenismo asistiendo incluso, algunos, al gimnasio —donde se formaban cuerpo y espíritu— y a espectáculos públicos como el teatro. El estoicismo del siglo I propugnó el monoteísmo filosófico con el cual podía sentir simpatía un monoteísmo bíblico. No pierdo de vista, por otra parte, a Filón de Alejandría (20 a.C. – 50 d.C.), contemporáneo de Pablo, un judío que representó de forma eminente al judeohelenismo.

Imagino a mi Pablo de Tarso antes de ir a Jerusalén y estudiar la Torah con el gran Gamaliel, lo imagino con dos puntos de referencia existenciales: el país donde vive y la tierra de sus antepasados. Él es un judío de la *diáspora* (vocablo griego, significando «dispersión»); dicha dispersión se inició con la deportación de judíos que hizo Nabucodonosor II en el siglo VI a.C. En tiempos de Pablo había más judíos fuera de Palestina —unos cuatro millones— que en la misma Palestina —unos dos millones.

Sin duda Pablo, una vez apartado del judaísmo oficial, ha sido el primer gran pensador del cristianismo. Su concepción de lo cristiano no se forjó a partir de la predicación de Jesús —él es un caso aparte, un sujeto de la diáspora, conocedor del helenismo—, sino que descubrió el sentido de lo cristiano en la muerte de Jesús y en la revelación personal de su resurrección. El hecho de arrancar de Tarsos le hizo, por tanto, distinto; Santiago, Pedro, Juan..., en cambio, fueron gentes de la Palestina que habían tratado a Jesús, un judío rebelde, pero judío.

Durante el verano de varios años pude ir conociendo los espacios arqueológicos de las ciudades paulinas; no hay que perder de vista que Pablo propagó su fe en Cristo en un mundo urbano, no como Jesús, quien llevó a cabo la predicación en espacios rurales. No le importaron a Pablo ni los posibles milagros de Jesús, ni sus sermones, ni tampoco los datos biográficos de este. Únicamente dos momentos: muerte y resurrección. Del resto, prescindió. Y aun *muerte* y *resurrección* en cuanto que vivencias personales y no por lo que concierne a hechos históricos y verificables.

La mayor parte de las geografías paulinas visitadas la hice con profesores de Historia de la Universidad de Barcelona guiados por el profesor Salvador Claramunt. Este ha sido el caso de: Jerusalén, Antioquía cabe al río Orontes, Ikonion, Tesalónica o Salónica, Mileto, Damasco, Cesarea Marítima y Troas o Tróade. Con mi hermana Maria recorrí: Corinto, Atenas, Éfeso y Roma. Recientemente he ampliado esta lista con la señora Antonia Borràs: Malta y Chipre. Algunas de estas poblaciones las he visitado en más de una ocasión; han sido: Atenas, Roma, Éfeso y Corinto. Invariablemente no solo presté atención a los restos arqueológicos cargados de memoria histórica, sino que igualmente escruté los paisajes que Pablo vio como asimismo me detuve en más de un momento a observar el cielo en diversos instantes del día y de la noche por si pillaba, así, algunas emociones recónditas de Pablo.

El viaje a Ikonium (Ikonion en el griego paulino; Konya, en la Turquía actual) lo realizamos en autocar partiendo de Miletos (Mileto) por donde desemboca el largo río (584 kilómetros) Büyük Menderes (Meandros en la época griega), visitando la romana Aphrodisias y superando puertos de montaña con-

siderables y lagos de gran extensión. Aydin, Denizil, Isparta...; alcancé Konya, deslomado. Ni los bailes místicos de los actuales *derviches* (que provienen del siglo XIII), verdaderas peonzas giratorias humanas, me libraron de la fatiga. Por la noche no me quitaba de la cabeza cómo Pablo de Tarso, que predicó allí acompañado de Bernabé (Hechos 13, 51), pudo resistir palizas de tamaño calibre. Y él a pie.

Ya me referí antes a mis estancias en Atenas, Corinto y Éfeso. No vuelvo a ellas. Un recuerdo peculiar me viene ahora a la memoria: la visita a la ciudad de Salónica (Thesaloniké, en el griego de Pablo, dentro de la provincia romana de Macedonia, donde finalizaba la Via Egnatia, que venía del Mar Adriático). Pablo estuvo en la ciudad acompañado de Silas a fin de llevar su revolucionario mensaje a la comunidad judía. Probablemente estuvo allí en dos ocasiones, en el año 49, o 50, y en 56, convirtiendo a su rebeldía antijudía a judíos y también a griegos. Residiría en la población unos tres meses cuando la primera visita. Durante mi viaje me hizo caer de espaldas el Arheologiko Moussío (Museo arqueológico), sobre todo el Tesoro de Vergina con la tumba real de Felipe II de Macedonia, padre de Alejandro el Magno.

En Damasco (Damaskos en griego), la principal población de Siria, caí en la cuenta de que la ciudad era un punto estratégico importante; en ella se cruzaban dos rutas de caravanas: la Via Maris, que unía Mesopotamia y Egipto, y la Via Regis, que iba desde el norte de Siria hasta el Mar Rojo. Los romanos la ocuparon en el año 64 a.C., pasando a formar parte de la provincia de Siria; la comunidad judía era abundante. Los cristianos de la ciudad fueron probablemente esenios convertidos. Me paseé por el *decumanus*, vía a la que se refiere la Vulgata de san Jerónimo con los siguientes términos relacionando a Ananías con Pablo:

> Surge, et vade in vicum qui vocatur «Rectus» [...] Vade, quoniam vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus (*Actus Apostolorum* 9, 11-15).

De Damasco escapó Pablo de forma rocambolesca según él mismo narra en la Segunda carta a los Corintios:

> En Damasco el gobernador del rey Aretas tenía montada una guardia en la ciudad para prenderme; metido en un costal me descolgaron por una ventana de la muralla y así escapé de sus manos (11, 32-33).

Me mostraron el lugar exacto de huida tan estrafalaria, pero vete a saber. Han transcurrido demasiados siglos.

Como mínimo hay dos Antioquías: Antioquía de Pisidia en el centro de Asia Menor (Turquía actual), donde Pablo estuvo en tres ocasiones, y Antioquía junto al río Orontes, río que nace en el Líbano; en esta segunda ciudad Pablo residió un tiempo. Únicamente he visitado la Antioquía a orillas del río Orontes. Apedreado san Esteban en Jerusalén, algunos cristianos se refugiaron en dicha Antioquía, donde recibieron por primera vez el nombre de cristianos. El responsable de esta *ekklesía* era Bernabé, a quien ayudó por espacio de un año Pablo de Tarsos. De aquí partieron los dos para evangelizar Chipre y Asia Menor, regresando a Antioquía después de cada viaje.

La ciudad fue conquistada por los romanos en 64 a.C.; fue un centro comercial de envergadura situado a 22 kilómetros del mar y cruce de las caravanas que procedían de Asia Menor y de Mesopotamia. Fue un foco helenístico mayúsculo, después de Roma y de Alejandría. Poseía unos 400.000 habitantes, el diez por ciento de los cuales era judío.

El rebelde Pablo tuvo en esta Antioquía un serio conflicto con Pedro; él mismo lo cuenta en la carta que envió a los gálatas, a los que había evangelizado en el año 50, visitándolos después en 53. La carta muy probablemente la escribió en Éfeso, en el año 56, después de enterarse de que unos judeo-cristianos querían imponer la circuncisión a sus convertidos, los cuales venían del paganismo. Dice el texto con un inicio muy seco:

> Pablo, enviado no por hombres ni por intervención humana, sino por voluntad de Jesús, el Mesías... (1, 1).

Pronto caí en la cuenta de tono tan desabrido. Él no hablaba en nombre de Jaime, el hermano de Jesús, ni tampoco de Pedro, ni del grupo de Jerusalén. Él era independiente, pues directamente Jesús lo había escogido. Este era su convencimiento después de que el *Acontecimiento* («Muerte-Resurrección de Cristo») se apoderara de él librándolo de la esclavitud de la Ley, de la Torah.

Prosigue, la carta, más adelante:

> Cuando Cephas [Pedro] fue a Antioquía, tuve que encararme con él y resistirle porque se había condenado con su conducta. Sucedió así: antes de que llegaran ciertos individuos del grupo de Jaime, el hermano de Jesús, Pedro comía con los paganos, pero he ahí que una vez llegados aquéllos se puso aparte temiendo a los partidarios de la circuncisión.
>
> Los demás judíos se asociaron a su comedia; incluso Bernabé se dejó arrastrar por ellos en aquella farsa. Cuando vi que no procedían correctamente y que abandonaban la verdad del «Anuncio», le eché en cara a Cephas delante de todos:

> —Si tú, siendo judío, vives como un pagano y en modo alguno como un judío, ¿cómo intentas ahora forzar a los paganos a comportarse como judíos?...
>
> Nosotros éramos judíos de nacimiento..., pero hemos comprendido que ningún ser humano queda justificado por sus actos conformes a la Ley, sino por la fidelidad de Jesús, el Mesías. Por esto nosotros hemos creído en Jesús, el Mesías... Por los actos conformes a la Ley, ninguna carne quedará justificada (2, 11-16).

Lenguaje tajante y vivo, el de Pablo. Antioquía quedó vinculada a la rectitud y a la naturalidad del personaje, el cual no sabía de tapujos ni de fingimientos.

Tróade (Troias en griego) fue una ciudad fundada por Alejandro el Magno al sur de Troya, cerca del estrecho de los Dardanelos entre el Mar Egeo y el Mar de Mármara. Pablo estuvo en ella unas tres veces. Cuenta en la Segunda carta a los Corintios:

> Llegué a Tróade para anunciar la «Noticia» del Mesías, pero, aunque se presentó una ocasión, al no encontrar allí a Tito, mi compañero de predicación, no me quedé tranquilo; me despedí de ellos y salí para Macedonia.

Pasé varios días en Israel. Esto me permitió conocer dos lugares paulinos: Jerusalén y Cesarea Marítima. *Yerushalayim* en hebreo significó «Ciudad de Paz» (de *uru*, «ciudad», y de *shalem*, «paz»). En griego era *Hierosolyma*. El rey David (1010-970 a.C.) la conquistó a los jebuseos. Centro del pueblo hebreo. El templo de Salomón quedó destruido en 586 a.C.; el segundo templo lo echaron abajo los romanos en el año 70. Pablo había muerto ya en Roma. La ciudad se halla en una meseta colocada a 700 metros sobre el nivel del Mediterráneo.

En Jerusalén se fundó la primera comunidad de creyentes en Cristo bajo la presidencia de Jaime, que era hermano carnal de Jesús.

La población fue visitada por primera vez por los romanos en 63 a.C. Pablo fue a la ciudad en los años 49 y 59, momento en que quedó prisionero de los romanos. Fue entonces cuando estos lo enviaron a Cesarea Marítima. En griego, Cesarea era Kaisareia. Varias poblaciones llevaban este nombre en honor a Octavio Augusto; la que me interesó fue la Cesarea Marítima o Cesarea de Palestina, levantada por Herodes el Grande (73-4 a.C.) encima de una ciudad griega. A partir del año 6 fue residencia de los procuradores romanos en Palestina. Aquí enviaron a Pablo desde Jerusalén. Festo, el procurador, lo mandó a los tribunales de Roma. Hechos de los Apóstoles lo describe un tanto noveladamente. Extraigo esta parcela:

Pablo contestó:

[...] Apelo al emperador.

Festo contestó:

—Apelas al emperador, pues al emperador irás (25, 11-12).

El viaje hacia Roma tiene lugar en el otoño de 59, época de tormentas en el Mediterráneo. Naufragan cerca de la isla de Malta y en ella se refugian. Visité la isla con Antonieta Borràs. Mi mirada chocó con los mismos paisajes que divisó Pablo. Esto me contentó. En la primavera del 60 el barco pudo finalmente alcanzar Roma. Una vez en la capital del Imperio, Pablo tuvo que aguardar para ser juzgado. Murió finalmente decapitado, según el papa Clemente, quien fue obispo de Roma entre los años 89 y 97; murió en 67 o 68. Parece fiable la información.

Cuantas veces me he paseado por los Foros Imperiales de Roma, he estado atento al *Forum Augusti* como igualmente al de *César*; sin duda Pablo los vio y consideró. He estimado crucial meterme en los entresijos del personaje estudiado si quería conocerlo.

Llegó el momento en que me hallaba en condiciones ya de leer los escritos de Pablo. Me limité a las cartas indiscutiblemente paulinas. Lo llevé a cabo según el orden cronológico en que fueron redactadas, en la medida en que este extremo puede precisarse. Por otra parte, alguna de las cartas tal como estas nos han llegado encierra más de una misiva. Finalmente decidí, durante las vacaciones de una Semana Santa, la lista de mis lecturas. Fue la siguiente:

— *Primera carta a los «santos» de Tesalónica* (del año 50 a 51)
— *Primera carta a los Corintios* (hacia el año 51)
— *Carta a los Gálatas* (hacia el año 55)
— *Carta a los «santos» de «Philippoi»* (a los filipenses) (entre los años 55 y 57)
— *Segunda carta a los Corintios* (yuxtaposición de varios escritos) (datación difícil)
— *Carta a los Romanos* (hacia el año 55)

Thessaloniké, actualmente Salónica, fue la capital de la provincia de Macedonia durante la época romana imperial, momento en que llega Pablo de Tarsos. Fundó en esta ciudad una *ekklesía* (comunidad o asamblea) de creyentes en la resurrección de Cristo, grupo de creyentes formado por judíos y, sobre todo, por griegos. La misiva que les manda Pablo constituye el primer documento cristiano de que disponemos. Pablo, de hecho, puso las bases intelectuales de lo que sería el cristianismo.

Con la denominación de *gálatas* se refiere, la carta, a pequeñas comunidades de creyentes de Asia Menor, de Ikonion (Konya actual) por ejemplo. Referí antes el resto de las poblaciones a las que Pablo envió cartas.

Me pregunté acto seguido cuál era el núcleo duro del pensamiento paulino. No quería perderme en temas secundarios. Me llamó, esto sí, la atención que sus ideas no provinieran de la predicación de Jesús. Ni una sola referencia a ella. Tampoco fue un convertido por parte de los familiares de Jesús ni de aquellos que lo habían tratado directamente. Él es independiente. ¿Cómo comprenderle?

Durante la mitad de su vida, Pablo fue un judío de la secta de los fariseos. Los *pharisaioi* (término griego) practicaban con rigor la disciplina moral de la Torah (La Ley), hecho que les colocaba aparte del resto de la población. Observaban exactamente lo prescrito. Para ello habían elaborado 613 reglas de conducta, de las cuales 248 eran preceptos y 365 constituían prohibiciones. La práctica sincera de La Ley traía la salvación. El nombre hebreo de Pablo fue Saul. Como buen judío estaría casado; ¿por qué? Un rabino aguardaba al Mesías y este nacería de mujer.

En cuanto que fariseo ¿cómo entendió a Jesús? Este fue para él un transgresor de La Ley que Dios había dado al pueblo judío. Comía con los cobradores de impuestos romanos y con los pecadores y enseñó a comportarse así a sus seguidores. Jesús fue un blasfemo y como tal recibió el castigo de la crucifixión; al fin y al cabo el Deuteronomio determinó:

> Si uno sentenciado a pena capital es ajusticiado y colgado de un árbol [...] Dios maldice al que cuelga de un madero (21, 22-23).

Cuando Pablo regresa a Jerusalén, en los años 30, descubre con la sangre que se le hiela en las venas que Pedro, Jaime, el hermano de Jesús, y otros que habían estado con este andan asegurando públicamente que el blasfemo impostor es el *Masiah*, el Mesías tan anhelado por el pueblo judío. Como buen teólogo, Pablo cae en la cuenta al instante de que aquel movimiento naciente puede hacer que se tambalee la doctrina recibida de los antepasados. Fariseo intransigente, cuando se trata de la pureza de la fe, decide combatir la secta naciente y parte hacia Damasco para perseguir a los discípulos de Esteban que se habían refugiado en aquella ciudad.

Pero he aquí que tiene lugar entonces, en la vida de Pablo, el *Acontecimiento*, su *metanoia*, su transformación total de manera de pensar y de sentir. Su retiro de un par de años en el desierto de Arabia completa la trompada como igualmente lo hace su larga estancia de unos seis años en Tarsos, la población

natal. Para mí esta alteración biográfica radical constituye una zona de muy difícil comprensión. Lo indiscutible, no obstante, es esta cesura brusca que divide en dos mitades la biografía paulina. La segunda mitad no es consecuencia de una dialéctica o de un razonamiento, sino elemental porrazo en su existencia singular. Lo consigna en la Primera carta a los Corintios:

> Por favor de Dios soy lo que soy [*eimi o eimi*] (15, 10).

Como decir: *soy creyente por fulminación* y no por razón alguna o a causa de la predicación convincente de alguien. Algo saltó brutalmente de su inconsciente al ámbito de la conciencia. Las consecuencias intelectuales fueron considerables; escribe en la Epístola a los Gálatas:

> Qué, ¿trato ahora de congraciarme con los hombres o con Dios? o ¿busco yo contentar a hombres? Si todavía tratara de contentar a hombres, no podría estar al servicio de Cristo (1, 10).

El tajo que separa al primer Pablo del segundo es terrible, como él confiesa en la Carta a los Filipenses:

> Todo eso que para mí era ganancia, lo tuve por pérdida comparado con el Cristo; más aún: cualquier cosa tengo por pérdida al lado de lo grande que es haber conocido personalmente a Cristo Jesús Señor. Por él lo he perdido todo... Que sea yo reconocido a través suyo y no por mi propia justicia, aquella que entrega la Ley (3, 7-9).

A partir del *Acontecimiento,* el crucificado deja de ser un blasfemo que recibió su castigo pasando a ser el «Hijo de Dios». En la Carta a los Gálatas dejó escrito:

> Cuando Él juzgó prudente —Aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia—, se dignó revelarme a su Hijo para que lo anunciara a las naciones. No consulté con nadie de carne y hueso ni tampoco subí a Jerusalén para ver a los apóstoles anteriores a mí, sino que inmediatamente salí para Arabia, de donde volví otra vez a Damasco.
>
> Después, tres años más tarde, subí a Jerusalén para conocer a Cephas [Pedro] y me quedé quince días con él. No vi a ningún otro apóstol, excepto a Jaime [Santiago], el hermano del Señor (1, 15-20).

Dios le revela directamente que Cristo es su hijo; es decir, que es *hijo de Dios*. No hay que tomarlo al pie de la letra; es cuestión de una fórmula bíblica para señalar que se trata de alguien muy apreciado por Yahvé. El Crucificado ha dejado de ser un blasfemo convirtiéndose en un Salvador divino. Este texto, además, subraya que Pablo no sabe esto porque se lo hayan enseñado los apóstoles anteriores a él, sino que el mismo Señor se lo ha comunicado; es decir, fue algo que vivió él solo.

Como indiqué antes, no podía salir de mi estupor, no atinaba a explicarme las dos biografías de Pablo: ¿cómo saltó de perseguidor de aquellos judíos, que consideraban que Jesús era el Mesías esperado, a proclamador ferviente de Jesús el Cristo? Lo de la caída del caballo es literatura simbólica, pero en modo alguno un hecho histórico clavado en el espacio y en el tiempo. Leí, ciertamente, Hechos (9, 1-19) pero, claro está, no atiné a ver en el texto novelado otra cosa que el simbolismo de lo repentino del cambio radical, sufrido por Saulo de Tarsos en su biografía. Ha habido un Marx joven y un Marx maduro; Louis Althusser (1918-1990) ha proporcionado una explicación en *Pour Marx* (1965). Hemos contado también con el primer Freud y el segundo Freud, el Freud de *La interpretación de los sueños* (1900) y el Freud de *Más allá del principio de placer* (1920), pero en este caso el mismo autor da cuenta del cambio grave introducido en su producción escrita.

Me afané y fatigué para detectar lo que aclarara el brinco existencial fulminante que sufre Pablo en su vida biográfica. Confieso que soporté tormento hasta que una madrugada de insomnio, y encontrándome todavía en cama, caí en la cuenta de que la antropología del primer Freud podría venirme en auxilio. Buscaba un modelo epistémico a fin de inteligir la brusca *metanoia* padecida por Pablo cuando contaría unos veinticinco años.

¿Qué pasaba en el inconsciente (*Das Unbewusste*) de aquel fariseo celoso del cumplimiento severo de la Torah? Me refiero a *Inconsciente* en su significado *tópico*, el cual está formado por los contenidos reprimidos que no han podido aflorar en el sistema «preconsciente-consciente» a causa de la represión ejercida a fin de evitar el dolor, como el causado por la culpa de no cumplir estrictamente La Ley (Torah).

Pablo de Tarso en su *inconsciente* deseaba ardientemente la felicidad, la dicha, pero tal deseo quedaba reprimido, y por tanto desconocido, en su sistema inconsciente. Hubiera sido peor tener que cargar conscientemente con la falta de no cumplir La Ley, él precisamente que era un fariseo fervoroso. La *libido*, entendida como amor de felicidad, permanecía ahogada aunque no suprimida. Pablo era desventurado a causa de La Ley leída como fariseo.

Tendría veintitrés o veinticuatro años cuando asistió a la lapidación mortal de Esteban, uno de aquellos judíos que andaban convencidos de que el crucificado Jesús era el *Mashiyah* tan aguardado. El relato que lleva a cabo Hechos o Actos de los Apóstoles, un libro novelado que se ha propuesto mostrar la construcción de la identidad cristiana como institución social distinta de la judía, es un libro que fantasea sobre hechos que, no obstante, han sucedido. El relato acerca de Esteban va desde el capítulo 6, versículo 8, hasta el capítulo 8, versículo 3. Traigo una parte, más sobria por cierto, que resulta pertinente, según estimo:

> Esteban [...] dijo:
> —Veo el cielo abierto y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios.
> Dando, todos, un grito estentóreo y tapándose los oídos, se abalanzaron sobre él; lo empujaron fuera de la ciudad y se pusieron a apedrearlo. Los testigos, dejando sus capas a los pies de un hombre joven llamado Saulo se pusieron a apedrear a Esteban, que repetía esta invocación:
> —Señor Jesús, recibe mi espíritu.
> Luego, cayendo de rodillas, lanzó un grito:
> —Señor, no les tomes en cuenta esta falta.
> Y con estas palabras expiró.
> Saulo aprobaba la ejecución.

Este suceso sacudiría el inconsciente de Pablo. La sangre de Esteban daba testimonio del Señor Jesús; ahora bien,

> Saulo se ensañaba con la *ekklesía* [«convocación»] de aquellos varones. Penetraba en las casas y arrastraba a la cárcel a hombres y mujeres... (Actos 8, 3).

> Saulo [...] fue a ver al sumo sacerdote y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco autorizándolo a detener [...] a todos los que seguían aquel camino (Actos 9, 1-2).

A continuación viene la narración fantasiosa, fabulosa, de la caída del caballo. ¿Qué sucedió? Explotó su inconsciente insoportable. Reniega de La Ley, la cual en su biografía habíase convertido en atormentador sádico. Jesús le salvaba de la Torah. A él se entrega. Cristo le quita las cadenas de la esclavitud y le convierte en varón libre y, por fin, feliz.

Según Pablo, Jesús es un ser humano aunque *Hijo de Dios* («alguien excelente») que vino para rescatarnos de La Ley:

> Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su hijo, nacido de una mujer, llegado bajo La Ley a fin de rescatar a quienes se encuentran sometidos a La Ley (Gálatas, 4, 4-5).

La Ley, la Torah, le torturaba haciéndolo malo. El capítulo 7 de la Carta a los Romanos me resultó contundente, abrumador, y me hizo inteligible la caída del caballo. La Ley le convertía en desgraciado, infeliz. Tenía necesidad de Alguien que le liberara de ella y de sus consecuencias inconscientes:

> Yo no conocería el pecado a no ser por La Ley [...]. No sabía lo que era un mal deseo hasta que dijo la ley: «No tengas malos deseos». [...]
>
> Cuando no había ley, todo era vida para mí; pero al venir el precepto, revivió la fuerza del pecado y yo quedé muerto [...]
>
> No hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco [...]. ¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este ser mío, instrumento de muerte?
>
> ¡Cuántas gracias le doy a Dios por Jesús, el Cristo, nuestro Señor! (4-25).

Al leer esta página paulina no he podido menos que evocar *Las confesiones* (400) de san Agustín (354-430) por su frescor y su sinceridad.

En la Segunda carta a los Corintios hay una sentencia de Pablo que resume su tragedia interior de la cual le libera Cristo:

> To gramma apoktennei, to de pneuma zoopoiei (3, 6).
> («La letra, de la ley, mata mientras que el Soplo hace vivir.»)

Jesús, el de la historia, se muda en Khristos («Mesías», el ungido) gracias a su muerte en la cruz y su posterior resurrección. En la Carta a los Filipenses:

> Él, a pesar de su condición divina, no se aferró a la categoría de Dios; al contrario, se vació de su rango haciéndose esclavo y uno de tantos [...]
>
> Se abajó hasta la muerte y muerte en cruz [...]. Por eso Dios lo encumbró [...]. Y toda boca proclama que Jesús, el Cristo, es Señor para gloria de Dios Padre (2-11).

Y en la Primera carta a los Corintios:

> Os transmití lo que recibí de esencial: Cristo murió por nuestras faltas..., fue sepultado y al tercer día despertó [...]. Apareció a Cephas y más tarde a los Doce [...]. Por último se me apareció también a mí, un feto abortado (15, 3-9).

La muerte y resurrección de Cristo, no La Ley, es aquello que salva.

La resurrección, que convierte a Jesús en Cristo, al personaje histórico en personaje de la fe, ¿tuvo lugar y aconteció en la sucesión temporal? No. La resurrección no es una verdad que los historiadores puedan comprobar; se trata de una verdad existencial y en modo alguno verificable. La resurrección de Cristo es verdad en la medida en que inyecta sentido a la existencia de Pablo y de cuantos, como Pablo, viven de ella. Ya no es La Ley, la Torah, tan atormentadora ella, la que ayuda a vivir, sino la crucifixión de Jesús y la resurrección de Cristo.

El Cristo de la fe es *Kharis*, una gracia, un puro don; en manera alguna un dato científico. En la Carta a los Romanos:

> El pecado no tendrá dominio soberano sobre vosotros. Ya no estáis bajo la influencia de «La Ley», sino de la gracia [*Kharis*, don] (6, 14).

Un extremo me despertó muchísimo el interés. Pablo no buscó solamente su felicidad apartando a La Ley de su vida, sino que defendió la felicidad universal, la de todos y no, por cierto, la de un solo pueblo, el judío. En la Carta a los Gálatas:

> Todos los que os habéis sumergido en el bautismo, os revestisteis del Cristo.
>
> Ya no hay ni judío, ni griego; ni esclavo ni hombre libre; ni macho ni hembra, puesto que todos vosotros sois lo mismo en Cristo Jesús (3, 26-28).

La Carta a los Romanos insiste en la misma idea según la cual la felicidad es para todos los seres humanos:

> Aflicción, angustia, para toda persona humana que obra mal, en primer lugar al judío, pero también al griego.
>
> Esplendor, honor y paz para cuantos practican el bien; en primer lugar al judío, pero también al griego. Porque Dios no tiene favoritismos (2, 9-11).

Un Dios universal, garante de la felicidad de todos. La dicha no se reserva a una raza, a un género, a una clase social; todo ser humano está llamado a ser feliz.

Pablo de Tarso no alcanzó mi vida intelectual porque fuera un santo cristiano; estimo que fue a pesar de esto. En él descubrí a un varón inteligente que viviendo torturado por la práctica rigurosa de La Ley escapó finalmente de ella abrazando la libertad existencial. El personaje idealizado *Khristos* fue su

salvador. No he llevado a término un estudio crítico de san Pablo; sencillamente he procurado descubrir por qué ingresó en mi biografía de Profesor universitario. Confieso, a pesar de todo, que no hablé a mis alumnos de Pablo; lo estimé inoportuno para una sensibilidad que entonces confundía religión y franquismo (dictadura del general español Franco).

En educación el tema de la felicidad se me ha presentado insobornablemente como un tema mayúsculo. ¿Por qué? Porque es una cuestión antropológico-filosófica capital. Por tal razón el dolor que causaba el cumplimiento riguroso de La Ley, como buen fariseo que era Pablo, me interesó de inmediato. Este sufrimiento chocaba frontalmente con el deseo incorruptible de felicidad total. Ahora bien, resultaba inesquivable tener que afrontar la semántica. ¿Qué debe entenderse con el término *felicidad*?

He aquí una lista de significantes que, de entrada, me molestaron con sus posibles significados: *eutukhia*, *eudaimonía*, *makariotes* (del ámbito griego); *felicitas*, *beatitudo* (de la esfera latina); *Glückseligkeit*, *Glück*, *Seligkeit*, *Wohlfahrt* (del universo germánico); *happiness*, *luck*, *Welfare* (de la cultura inglesa); *bonheur*, *félicité*, *béatitude*, *chance* (del mundo francés); *contento*, *felicidad* (del desarrollo lingüístico castellano).

En la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética a Eudemo* de Aristóteles descubrí precisiones léxicas significativas. Asimismo en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino y en *El malestar en la cultura* de Freud encontré ideas pertinentes desde la perspectiva semántica.

¿En qué significado de *felicidad* Pablo de Tarso se lanza en brazos de Cristo? Cuando abordé la cuestión de la dicha en los procesos educativos acabé construyendo un universo semántico que obtuve de lecturas de autores, principalmente clásicos, y de la estructura felicitante del ser humano.

Vivimos inexorablemente en un *hic* (aquí) y en un *nunc* (ahora); es decir, no podemos esquivar ser *sarx* («carne viva»). Momentos hay en que se nos dispara el acto de conciencia o apercepción del momento vivido. Se trata de una *Erlebnis*, vivencia puntual. Tal experiencia nos dispara la *in-satis-facción*, el dolor de no coincidir con nosotros mismos. Tanto duele la insatisfacción, o inacabamiento personal experimentado, que nos ponemos a esperar tiempos mejores a base de proyectos que planeamos. Algunos proyectos los llevamos a buen término y sentimos, en aquel momento, *contento*, la *eudaimomía* de los griegos y la *felicitas* de los romanos. Pero pronto el contento se funde y desaparece cayendo de nuevo, uno, en la *insatisfacción*. Algo insoportable, y a volver de nuevo a proyectar. Inacabable faena u ocupación.

Muchos, entre ellos san Pablo, entran en tal caso en la *Ad-ventura* abrahámica, en el *Eros* platónico, en el *Amor Dei* agustiniano. En esta nueva dimen-

sión se pretende salir de la cotidianidad de lo experimentable saltando a lo trascendente. En tal supuesto se persigue lo imposible: a Yahvé, al *Agathon*, al *Absoluto* o Dios. En el supuesto de alcanzarlo —cosa impracticable— se obtendría entonces el *Makariotes*, la *Beatitudo*, la *Felicidad*, que es algo para siempre más, para el «fuera-tiempo-y-espacio».

A Cristo, Pablo le ama perdidamente porque lo ha salvado del tormento acarreado por la sumisión inflexible, propia de un fariseo, a *La Ley*. La experiencia de este afecto a Cristo trae *eudaimonía*, *felicitas*, *contento*, situación que viene amargada por las sucesivas y tozudas situaciones de la biografía. Por esto Pablo se refiere a un gozar de Cristo *post mortem*; será entonces cuando definitivamente disfrutará de *Makariotes*, de *Beatitudo*, de *Felicidad*, si tal gesta resulta hacedera más allá del antojo.

Creo que entendí la peripecia existencial de Pablo. Además —y lo subrayo— quiso que el derecho al *contento* y también a la *Felicidad* fuera cosa de todos y no de privilegiados. Me cayó bien Pablo y sigo admirándolo. Encima, he descubierto en él a un ser humano sincero e íntegro, aparte de inteligente y culto, extremos nada frecuentes en los tiempos que corren por estas tierras de la Piel de Toro. He terminado este escrito en noviembre de 2014, año especialmente cretino en el Estado español.

Platón (428-348 a.C.)

Cuando fui bebé, puro *infans* (de *fari*, «hablar»; *in*, «no»; *infans*: «no hablante»), es decir, cuando estaba aferrado al pecho de mamá, el mundo, lo real, quedaba reducido a un punto, estaba compendiado en el pezón del seno de madre, que tan denso placer me producía, el placer precisamente de continuar vivo. No existían otras cosas. La realidad era resultado de tacto labial, mejor: bucal.

Con el curso del tiempo el mundo se me ensanchó, se dilató. Hubo más universo. ¿Por qué razón? Pues, sencillamente, la vista ponía mundo más allá del creado —o simplemente descubierto— por el tacto, por la inmediatez. Es real aquello que ofrece resistencia; el problema está en responder al interrogante: resistencia ¿a qué instancia?, ¿a los sentidos?, ¿al intelecto?, ¿a la voluntad?

Para mí, un mozalbete, no existía otra realidad que aquella que era visible y, por encima de todo, la que se ofrecía a la sensación del tacto. El mundo quedaba limitado a lo visto por los ojos y a lo palpado por las manos; no contaba con otro mundo que el mundo de las cosas visibles y tangibles.

Pero llegó el día en que durante la catequesis parroquial me hablaron del ángel de la guarda, o custodio, el cual se movía por mi derecha con buenas intenciones, como asimismo se refirieron a un demonio que merodeaba con malos propósitos por mi lado izquierdo. Di crédito a la conseja o cuento tradicional. A partir de este instante el mundo quedó para mí dividido en dos: el mundo perceptible y el mundo invisible-impalpable. Ángeles y diablos eran reales pero invisibles e intocables. Lo real quedaba existencialmente roto en dos fracciones o pedazos.

En mi bachillerato, que se prolongaba por espacio de siete años —de los once a los diecisiete de edad—, estudiábamos Historia de la Filosofía. Nos hablaron del pensamiento de Platón; diría que el profesor insistió enérgicamente sobre la existencia de dos espacios: el mundo de los sentidos y el mundo de las Ideas. Llegué preparado para tal aserto. Ángeles y demonios ya habi-

taban en la esfera de las Ideas. ¿Error? Sin duda. Pero no tuve inconveniente en aceptar dos modalidades de realidad. Como si hubiera habido tres. Platón, claro está, quedó sin que me hiciera cargo de él. No era otra cosa que un rollo más que tenía que aprender de memoria para, luego, vomitarlo en un examen escrito.

Cursé las Humanidades, del *curriculum* de los estudios superiores para ser escolapio, en el antiguo monasterio benedictino de Irache, cerca de la población de Estella en Navarra. Contaba unos veinte años. De nuevo me colocaron delante de Platón. No recuerdo haber aprendido grandes cosas en torno al filósofo griego. Aparte aquello de los dos mundos reales, supe que había nacido en Atenas (428 a.C.) y que falleció en la misma ciudad griega (348 a.C.). Añadieron, eso sí, que la doctrina platónica se hizo notar fuertemente en el pensamiento cristiano y como muestra ofrecieron el nombre de san Agustín (354-430). No pude, y esto fue grave, tener en mis manos ni tan siquiera un diálogo de Platón. De haberlo leído en lengua griega —en aquel entonces sabía mucho más griego que ahora—, sin duda hubiérame despertado curiosidad y ansia de saber más. Pero estas cosas en aquellos tiempos del dictador español Franco no solo eran mal vistas, sino que además eran malquistas. La jerarquía eclesiástica católica de España vivía bien con aquel pajarraco militar español.

En 1951 ingresé en la Universidad de Barcelona. Había decidido cursar Filosofía y Letras especializándome en filosofía. En 1954, Platón de nuevo. El asunto tomó otro cariz con ser la universidad un instrumento en manos de los franquistas. Franco nombraba al ministro de Educación, este designaba a los rectores de universidad y a su vez cada rector colocaba al decano de las facultades de su centro académico. Engranaje antihumano; el saber permanecía aherrojado.

No obstante, algo sensato de entrada: edición en griego de las obras de Platón y bibliografía de este y sobre dicho autor. Buena información.

Texto griego:
Platonis Opera, edición de J. Burnet, Oxford 1900-1909; reimpresión en 1973.
Texto griego con traducción catalana:
Plató, *Diàlegs*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, a partir de 1924.
Texto griego con traducción francesa:
Platon, *Œuvres complètes*, Les Belles Letres, París, 1920-1924, edición Budé.

Padre me hizo obsequio de los volúmenes de la Bernat Metge que tenía en su biblioteca de médico culto; contenía diálogos de Platón. Adquirí asimismo dos tomos de los catorces de que consta la colección greco-francesa de la Association Guillaume Budé, antes citada.

Cuando años más tarde apareció el primer tomo (fue en 1981) de *Diálogos*, de Platón, en Biblioteca Clásica Gredos, lo compré de inmediato. En la actualidad tengo todos los volúmenes en la biblioteca particular. Regreso a los años mozos de estudiante universitario.

Aprendí que no todos los escritos atribuidos a Platón son precisamente de él. Más o menos han quedado así los auténticos cuando ahora redacto estas líneas:

a) Periodo de juventud (399-390 a.C.): *Híppias Menor*, *Ion*, *Lakhes*, *Khármides*, *Protágoras*, *Euthyphrón*.
b) Periodo de transición (390-385 a.C.): *Gorgias*, *Menón*, *Apología Sokratous*, *Kritón*, *Euthydemos*, *Lysis*, *Menéxenos*, *Krátylos*.
c) Periodo de madurez (385-370 a.C.): *Faidon*, *Symposion*, *Politeía*, *Phaidros*.
d) Últimos años (370-348 a.C.): *Theaitetos*, *Parménides*, *Sophistés*, *Politikós*, *Timaios*, *Kritías*, *Philebos*, *Nómoi*.

¡Vaya fenómeno humano!, me grité dentro de las paredes del alma. Claro que vivió algo más de ochenta años; una friolera en época en que la vida del ser humano era francamente escasa, muy limitada. Bueno, parece que fue un soltero empedernido. Quizá este dato brinde luz. No sé.

Con el paso de los años, fui leyendo de forma dispersa y parcelada textos de Platón. Así di con el *Mito de la caverna* del libro *República*, o *Politeía*, mito que se encuentra en el capítulo, o libro, VII; bruscamente me palpé cautivado por el tema: ¿qué es conocer? y ¿qué es la realidad? ¿Sería *lo real* una simple variable dependiente del conocer?, ¿qué es el mundo para una hormiga o bien para un chimpancé?, ¿y para un hombre del Paleolítico o para un canadiense actual de Montréal? Pasmo y recelo.

Seguí indagando en la misma *República*. El capítulo anterior, libro VI, en su parte final sobre todo, resultó de igual manera estimulante. Por ejemplo:

> De las «cosas» decimos que son vistas, pero no pensadas, mientras que las «Ideas» son pensadas, mas no vistas.

Dos mundos, sí; el de las *cosas* y el de las *Ideas*. Dos realidades, que dependen de la visión, la primera, y del pensar, la segunda. A Dios no se le ve; ¿solo

puede ser pensado? Explotó el tormento. ¿Qué hacer con un Dios únicamente pensado?, ¿amarlo? ¿No sería esto amarme a mí mismo quedando Dios olvidado?

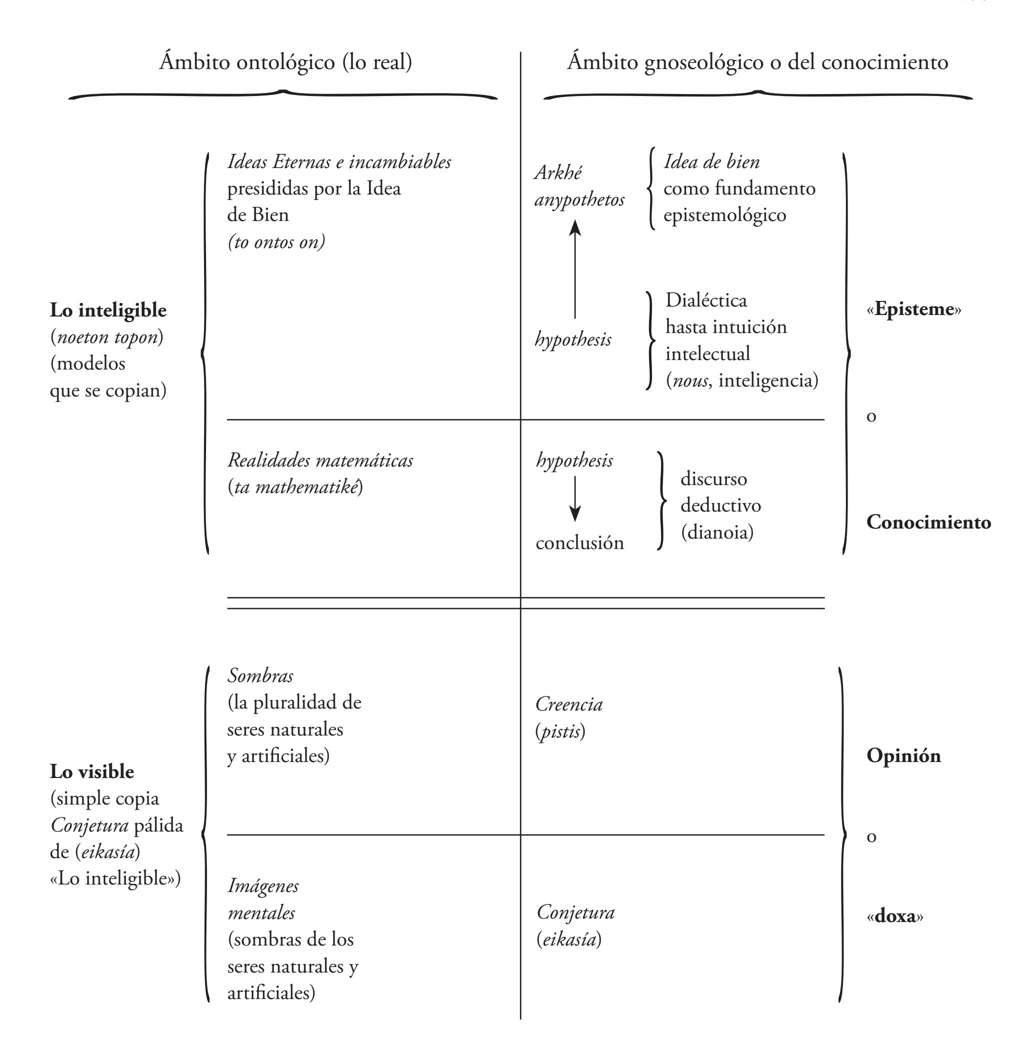
En febrero de 1971 me encontraba en París con una beca del gobierno francés para estudiar en el Collège de France. Por mi parte, seguía un curso sobre Aristóteles que impartía el *professeur* Aubenque en la Sorbonne. En este centro descubrí con grata sorpresa que Jean Wahl iba a dar inicio a un *Séminaire sur Platon*, que no tenía carácter curricular aunque duró un par de meses. El saber por el saber. Gratuitamente pues, graciosamente. La *Kharis* griega con que el ángel anuncia a Maria que será madre, de fiarnos del evangelio atribuido a un tal Lucas. *Kharis*, «gracia», «regalo».

Me inscribí al seminario. Wahl contaba ya ochenta y tres años; falleció tres después. Con todo, su cabeza seguía espléndida. Seguimos la meditación muy pocos. Unos siete u ocho. Disfruté. Pude hablar a solas con Wahl. Precisé la concepción platónica del conocimiento. Puse orden en mis ideas bastante enmarañadas.

Dos ámbitos: el ontológico y el gnoseológico. Cada uno de ellos se subdivide: *lo inteligible* (*noeton topon*) y *lo visible*, para el ámbito ontológico o de lo real. *Saber de episteme*, riguroso, conocimiento propiamente dicho; y *Saber de la doxa*, de simple opinión. Esto en lo tocante al ámbito gnoseológico o del saber.

En la esfera de *Lo Visible* (vulgar copia, por cierto, de *Lo Inteligible*), esfera en la que todo es cambio y generación, Platón distingue entre *Sombras* (entes naturales y artificiales) e *Imágenes*, simples sombras de los objetos. A las *Sombras* se las conoce con la *pistis* o creencia; a las *Imágenes*, en cambio, se las descubre merced a la *eikasía* o conjetura.

En la esfera superior de *Lo Inteligible*, Platón separa *Ta mathematiké* (realidades matemáticas) y el *To ontos on* (Ideas eternas e incambiables, inmutables), lo máximamente superior, presididas todas las *Ideas* por la *Idea de Bien*, la cual es hontanar de perfección ontológica de las Ideas restantes. A las realidades matemáticas se las conoce mediante la *diánoia*, discurso deductivo, que partiendo de la *hypothesis* alcanza su conclusión. En cambio, se conoce a las *Ideas Eternas* mediante dialéctica que desemboca en una intuición intelectual realizada por el *nous*. Aquí se arranca de la *hypothesis* para ir a parar, en última instancia, al *arkhé anypothetos*, vértice supremo del que pende todo conocimiento serio. Tal *arkhé anypothetos*, tal principio u hontanar, no es otro que la mismísima *Idea de Bien*, idea de perfección absoluta. ¿El Dios cristiano posterior?



Con el resumen obtenido elaboré un esquema que he encontrado todavía entre los apuntes de mi estancia en París. Es el que se halla encima.

De esta guisa, pude hacerme cargo especialmente del libro VI de la *República*, que de entrada encontré embarazoso, particularmente entre 505 a y 511 e.

Para Platón *ver* consiste en relacionarse con el *ser*; este se manifiesta porque consiste en *aspecto*, *eidos* o *idea*. Ahora bien, no todos los aspectos o mostraciones son parejas: las hay inferiores —captadas por los sentidos— y las hay superiores —alcanzadas por la inteligencia—. Cuando tropiezo con un caballo, que pace en el prado, doy con algo pasajero, cambiable, mortal. Pero si aquello es caballo, no lo es porque sufra alteración y fenezca, sino

porque algo lo determina a ser caballo y este algo es el «*eidos* caballo», la esencia o definición de caballo. Hubo un tiempo en que encima del globo terráqueo no pacía caballo alguno; esto indica que el «*eidos* caballo» no anda sometido al paso de los años. Existe fuera de todo espacio y de todo tiempo. Es eterno. Cuando veo *este caballo*, en consecuencia, no veo propiamente a *este caballo*, sino a *caballo*, a la *Idea caballo*. *Ver este caballo* es *aísthesis*, «sensación» contingente, fugaz, momentánea, breve; es decir, caduca y mortal. Este tipo de conocimientos son inferiores con respecto a contemplar (*noein*) la definición, o *eidos*, de caballo. Tal determinación es superior, es una y es eterna. Las cosas concretas, en cambio, resultan banales, triviales: pura apariencia espacio-temporal de la Idea Eterna de algo, sea un caballo, sea un triángulo, en la pizarra, sea dios.

Cuando conseguí esta penetración del texto platónico me asaltó de inmediato el *Itinerarium mentis in Deum*, «Itinerario del espíritu hacia Dios», que redactó en 1259 el franciscano Juan Fidanza, al que conocemos como san Buenaventura (1217-1274). Un prólogo y siete capítulos. ¿Por qué se plantó delante de mí esta obra de san Buenaventura? Para obtener el título de licenciado en Filosofía (fue en 1956), una vez finalizados los cinco años de carrera, era imprescindible superar tres exámenes de final de estudios, uno de los cuales consistía en comentar delante del tribunal un libro escrito en alguno de los idiomas siguientes: griego, latín, árabe, o bien alemán, inglés, francés. Opté por el latín por dos razones: lo dominaba bien y además los escolapios tenían bastantes libros en esta lengua clásica en la biblioteca de la comunidad. Aquí se encontraba la obra de san Buenaventura. Me incliné por ella. Pero en aquellos años no caí plenamente en la cuenta de su vigor platónico. Al finalizar el seminario con Jean Wahl constaté de inmediato el platonismo del *Itinerarium mentis in Deum*. Los libros VI y VII de *La República* sin duda inspiraron el discurso místico del Seráfico Doctor, como se denominaba a san Buenaventura en aquellos años turbios de la España Negra, la no ilustrada por la Ilustración.

El escritor franciscano escribió el libro en el monte Alverna, adonde se había retirado en el otoño de 1259 a fin de encontrar paz y tranquilidad. El texto lo configuran un prólogo y siete capítulos, tal como indiqué.

El alma humana progresa desde la *animalidad* —sentidos e imaginación— hasta la *mente* —inteligencia y ápice de la mente— habiendo atravesado antes por el *espíritu* —razón y entendimiento—. Desde los vestigios de Dios hasta Dios mismo, la *Idea de Bien* de Platón. Sí, el mismo Buenaventura lo consigna con estas palabras:

Quo modo homo per alias res tendat in Deum.

La vida humana es peregrinación que pretende desembocar en la Realidad Total y Definitiva. Este mundo no es más que suma de señales y de indicaciones del definitivo. Lo dice así:

Primum Principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum.

Tres etapas a fin de alcanzar Lo Definitivo. En la primera no se hace más que encontrar los vestigios de Dios en el mundo sensible; en la segunda etapa buscamos la imagen de Dios en nuestra alma. La tercera y última etapa va más allá de todas las cosas creadas y nos introduce en los regocijos místicos del conocimiento y adoración de Dios.

En la primera de las etapas que conducen hasta Dios —el *Agathós* de Platón—, uno se siente conmovido por las cosas mundanales en la medida en que nos revelan al Divino, en cuanto nos gritan a Dios.

En la segunda de las etapas se descubre que la idea de Dios queda implicada incluso en la más elemental de nuestras operaciones intelectuales:

Nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae.

Y esto sucede de esta manera porque

anima movit ad Deum sine adminiculo sensuum exteriorum.

Porque al fin y a la postre:

Tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse.

Dicho de forma más contundente:

Si Deus est Deus, Deus est.

Detrás de este último aserto se encuentra san Anselmo (1033-1109) y su *Proslogium.* Buenaventura:

Veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa.

La tercera, y última de las etapas, de la ascensión hacia Dios ingresa ya en la mística abandonando al discurso filosófico. Alcanzado este extremo es ya

preciso abandonar a la palabra y dejarse arrastrar por la locura divina. Confundidos del todo con la Idea de Bien platónica. Intuición. Abrazo extático:

> A superiori recipit certitudinem simpliciter.

Platón con su *República* (*Politeía*) y su *Banquete* (*Symposion*) me forzó a descubrir la mística, su valía. Pasé aprisa y corriendo por encima de algún texto de Dionisio el Pseudo-Aeropagita (siglo VI), un neoplatónico. Creo recordar que fue del libro *Peri mystikés theologia* («Acerca de la teología mística»). Pero, eso sí, me remansé gustosamente en Ramon Llull, en el Maestro Eckhart y en san Juan de la Cruz. ¿Cómo escapar de este mundo cuotidiano y saltar a lo último y fundamentante? Aquí, sí, débese gritar: *Vade retro Nietzsche*. De lo contrario, todo se va a pique. Nietzsche asesinó a Sócrates y a Platón; me hago cargo del homicidio de Platón pero en modo alguno del de Sócrates, personaje mucho más sensato que Nietzsche.

Ramon Llull vio la luz en Ciutat de Mallorca en 1232. Murió probablemente en Túnez en 1316. A la edad de treinta años abandona la corte real de Mallorca para dedicarse a la filosofía, a la teología y a convertir musulmanes. Dejó 272 escritos redactados en catalán, latín y árabe. El profesor Joaquim Carreras i Artau (1894-1968), quien fue mi profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona, se refirió en más de una ocasión a Ramon Llull. Ahora quiero recordar tan solo la obra *Llibre d'amic e amat* traducido ya a once idiomas. Una obra mística que he gustado en varios momentos de la vida. Me interesó la obra porque siempre la consideré vinculada al *Symposion* y a la *Politeía* (capítulos VI y VII) de Platón.

> Qüestió fo entre los hulls e la memoria de l'amich, car los hulls dehien que mellor cosa es ver l'amat que membrar-lo; e la memòria dix que per lo remembrament puya l'aygua als hulls e el cor s'enflama d'amor (versículo 18).

¿Memoria de Dios o amor de Él?: memoria a fin de amar con anhelo hasta abrazar y contemplar lo más luminoso: aquello que llamamos *Dios*.

Así lo describe Platón en *La República*:

> En el alma de cada uno reside el poder de aprender [...]
>
> Hay que volverse, dejando atrás lo perecedero, hasta que se llegue a ser capaz de soportar la contemplación de Aquello que realmente es, lo cual no consiste en otra cosa que El Bien (518 c-d).

Johannes Eckhart (1260-1327), un dominico alemán que para producir filosofía y teología precisó la naciente lengua alemana, el *Mittelhochdeutsch*. Dante formalizó la lengua de la Toscana —que ha sido después el idioma italiano—; Ramon Llull había forjado el idioma catalán incipiente en el terreno filosófico.

Eckhart fue a la vez metafísico y místico. El libro suyo más cautivador si se quiere inteligir a Platón —a mí, por lo menos, me resultó provechoso— es *Abgeschiedenheit* (1325). ¿Cómo traducirlo? Por ventura con uno de estos vocablos: *Despego* o *Desapego* o *Alejamiento*. Escribe:

> El «Despego» es la más elevada virtud por la cual el ser humano puede mejor y más estrechamente unirse a Dios.

No me hice cargo del *Despego* hasta que el mismo Eckhart se pregunta: ¿cuál es el objeto del Despego? Y responde de la siguiente manera, un tanto alarmante y que mete el corazón en un puño:

> El objeto del «Despego» [*Abgeschiedenheit*] no es otro que la pura nada.

Y añade:

> El alma vacía es el lugar natural de Dios.

Platón aseguró que solamente vaciándonos de cuanto anda sometido al espacio-tiempo, avasallado por el cambio, resulta posible elevarse hasta las Ideas Eternas organizadas y alimentadas por el *Agathós* («Bien») y el *Kalós* («Belleza»). Tal *Idea* suprema —realidad ontológica, no psíquica— de *Bien-Belleza* se halla tan encumbrada que se sitúa:

> epekeina tes ousías (*República*, VI, 509 b).
> («más allá del mismo ser».)

¿Qué se mueve más allá del ser? Pues sencillamente nada. ¿Nada o sea Dios? De esta guisa, la mística está servida por Platón.

Un místico castellano me ha deslumbrado igualmente: Juan de Yepes o san Juan de la Cruz (1542-1591). Igualmente, él hace comprensible a Platón, al Platón del *Banquete* y de *La República*. Nació en Fontiveros (Ávila) y falleció el 14 de diciembre de 1591, en la primera hora. En los años cincuenta del siglo pasado disfruté por primera vez de cuatro obras suyas:

— *Subida del Monte Carmelo.*
— *Noche oscura.*
— *Cántico espiritual.*
— *Llama de amor vida.*

Después he gozado en ciertas ocasiones con algunas estrofas tan solamente. Las urgencias de la vida no siempre permiten dedicarnos a lo importante y sustancial. Ya Aristóteles advirtió de este inconveniente en el primer capítulo de su *Metafísica* (*Ta metá ta physiká*): solo cuando disponemos de *skholé*, de «ocio», se nos hace posible vacar al *theorein*, al saber por saber.

A continuación, unas estrofas sacadas de *Noche oscura*:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.
[...]
Quedeme y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Cuando se abandona el plano de las cosas caducas —las sensaciones de Platón— resulta posible dar alcance a las Ideas Eternas y, por encima de todo, a la *Idea de Bien* que reposa *epekeina tes ousías*. Aquel que llega entra en el olvido de las cosas terrenales reclinándose encima del *Más allá del ser*, el Amado. ¿Fantasía, consuelo o acaso bulto de realidad?

A tres mujeres descubrí situadas en la línea mística del platonismo: Hildegarda de Bingen (1098-1179), Teresa de Cepeda y Ahumada (santa Teresa de Ávila) (1515-1582) y Simone Weil (1909-1943). Di con ellas siempre por casualidad. La primera fue Teresa, la segunda, Simone y por último me encaré con Hildegarda, no hace mucho. De Teresa de Ávila leí en los años cincuenta, del siglo XX, *El castillo interior o Las moradas*; cuando se ingresa en la Cámara del Rey, del castillo interior, se está ya con la *Idea Eterna de Agathós*. De Simone Weil, judía francesa, durante los mismos años cayó en mis manos: *Attente de Dieu* (escrito, el texto, en 1942 aunque publicado en 1950). Se trata de un conjunto de cartas. Escribió:

N'importe quel être humain [...] pénètre dans le royaume de la vérité [...] si seulement il désire la vérité.

Me platicaron recientemente (hacia 2000) de la monja alemana Hildegarda. Compré su libro *Llibres de les obres divines*, traducción al catalán de *Liber divinorum operum*, publicado por Proa en la colección Clàssics del cristianisme. Un poco a salto de mata pero lo leí:

L'home és un ésser dotat d'intel·ligència i de sensació [...]
Per naturalesa i per desig de l'ànima, l'home demana un vestit vital.

La mística constituye un fenómeno que persigue la unión personal con el Absoluto. Sobran para esto iglesias y jerarquías. Directamente del yo al *Tú* divino e inefable, al margen de la razón discursiva, argumentativa. Elemental abrazo. Fusión suma. El yo humano se volatiliza.

Me leí, en su día, la *Plato's Theory of Ideas* del helenista inglés Sir David Ross, en la traducción que llevó a cabo, en 1986, Ediciones Cátedra de Madrid. Las Ideas platónicas son diferentes de las cosas sensibles, son empero completamente objetivas y no *contenidos* de pensamiento; su existencia está separada de los entes sensibles. Las *Ideas* trascienden el espacio y el tiempo. ¿Por qué la Idea de Bien conlleva bondad? Porque es *una*.

Los fenómenos son móviles, inestables, inconstantes, itinerantes. Por el contrario, las leyes matemáticas, la Belleza, el Amor y la Virtud apuntan a una esfera superior, verdadera, definitiva.

Probablemente Platón se hubiera dedicado al quehacer político de no haber conocido a Sócrates (470-399). Este personaje, fuera de serie, lo transformó. En vez de mentiroso de oficio, en vez de político, Platón pasó a ser buscador de la verdad; se mudó en filósofo. La ignorancia, segura de sí misma, de los políticos se convirtió entonces en ignorancia reconocida, la cual configura el inicio de la sabiduría. Ahora bien, mientras Sócrates solo fue un *filó-sofo*, un buscador de la *Sofía*, de la Sabiduría total; Platón creyó conocer el camino seguro que conduce realmente al saber definitivo. Peligroso, incluso alarmante. Quedé convencido de que Platón se ha convertido en el ideólogo de todas las dictaduras, de derechas y de izquierdas. Todo dictador sabe absolutamente y por esto impone su verdad como si de La Verdad se tratara. Sócrates fue más humilde. Por tal motivo tuve siempre miedo de los misticismos, incluidos los de Lenin y Mao como igualmente los de Hitler y de Franco. Mucho mejor el *sé que no sé* de Sócrates; resulta más humano. Se halla a nuestro nivel.

Habíame, un mal día, penetrado en los desvanes secretos del intelecto y en los entresijos de la emoción un interrogante desgarrador como el estoque de los toreros. Fue este: en el fondo ¿se da alguna distinción entre Stalin y Juan de la Cruz? ¿No han sucumbido ambos al embrujo del *Agathós-Kalós* absoluto de Platón? ¿Por ventura puede permitirse, El Absoluto, la existencia de los relativos? ¿Acaso los místicos islámicos fundamentalistas actuales convencidos pueden tolerar la existencia de los infieles? ¿No tienen que exterminarlos sin piedad? Porque jamás un profesor de matemáticas hará la vista gorda ante un alumno que sostenga muy convencido que dos más dos suman cinco.

A partir de este día aciago y malhadado Platón me resultó alarmante. ¿No legitimaba todos los misticismos, los violentos y los benignos, con esto de ingresar en la esfera de Lo Total y Definitivo? Este quebranto tuvo lugar en torno al año 2000. He decidido, siempre más, caminar del brazo del ateniense Sócrates: con humildad, es decir, aceptando las fronteras de lo relativo, del espacio-tiempo. Lejos igualmente de Nietzsche, empero, ¿por qué? Porque el Superhombre es quimera, un delirio. Nada hay que se aguante siempre, salvo esta afirmación.

Platón me ha despertado el pánico delante de quienes poseen la verdad. Solo tolero verdades convencionales y pasajeras. Este ha sido mi Platón.

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Había cumplido veintidós años y nadie habíame hablado de Sartre. Reconozco que para comer y hacer de vientre —algo indispensable— no es necesario tal conocimiento. En el límite podría abolirse la cultura entera. ¿Habría, empero, ser humano todavía o solo lagartijas?

Ni Sartre ni existencialismo habían formado parte de mi formación intelectual durante los estudios para escolapio. Pero hubo algo aún más inaudito: cinco años de carrera universitaria a fin de obtener el título de licenciado en Filosofía en la Universidad de Barcelona y ni una palabra acerca del existencialismo, particularmente del denominado *existencialismo ateo*. ¿Cómo se explica cosa tan insólita? El dictador español, general Franco, imperó con los suyos desde 1938 hasta 1975, fecha en que reventó en Madrid. Mis estudios secundarios y universitarios cayeron de lleno bajo su férula. Obispos y jefazos políticos nos tuvieron idiotizados. El profesor Joaquim Carreras Artau, que nos impartía la Filosofía Contemporánea —por cierto, un buenazo aunque, eso sí, inteligente—, terminó sus exposiciones con el pensamiento de Hegel, salvo un breve apunte sobre Husserl. Ni marxismo, ni anarquismo, ni existencialismo ni tampoco Filosofía Analítica. Prohibidos en aquellos años de mi formación universitaria (desde 1951 hasta 1961). Posteriormente las cosas se suavizaron. Por si fuera poco, los libros de Sartre estaban en el Índice de *libros prohibidos*, vedados por los «sabios» del Vaticano.

Sucedió que en 1956 inicié mi labor con vistas a conseguir el doctorado. Había decidido trabajar la moral atea de Albert Camus de acuerdo, por cierto, con Carreras Artau, director de mi tesis. Después tuve problemas para defenderla puesto que el Ministerio de Educación era la instancia, del Dictador, que daba el permiso de lectura y Camus no era persona grata. Quiero destacar que fue precisamente Joaquim Carreras Artau quien se dirigió al ministerio y obtuvo el permiso preceptivo. Se lo agradecí y ahora dejo constancia de mi gratitud.

La cereza *Camus* fue sacando otras del cesto del pensamiento libre que se respiraba en Francia y en países sin dictadura como la de España: marca

España. *Sic* (forma adverbial latina), de esta manera, fue como Jean-Paul Sartre se plantó delante de mí persiguiéndome a lo largo de varios años. No fue cosa ni efímera ni tampoco de poca monta.

Pedí bibliografía sobre Sartre y un alma cristiana —se decía así aquellos años— me aconsejó la lectura del libro *Sartre*, del jesuita argentino Ismael Quiles, publicado por Espasa-Calpe en Madrid (1952). Todavía cuento con aquel libro que dejé subrayado y con notas mías en casi todas las páginas. Fue un primer encuentro con Sartre, pero me supo a muy poco. Invariablemente me ha gastado la paciencia que la hormiga critique la potencia del elefante. Así que me nació un hambre desmedida de leer directamente al literato y filósofo francés que aquellos años gozaba ya de celebridad. Hablando con un escolapio matemático, Jaume Bayó, amigo mío, este me aconsejó que departiera con Joan Triadú —ambos habían trabado amistad durante sus años de estudiantes universitarios, a pesar de haber cursado carreras diferentes—. Así lo hice; aproveché la ocasión para comentarle mi trabajo sobre Camus. Triadú, muy cordial, habíame recibido en su casa. Salí de ella con *La nausée* de Sartre. En cuanto pude, adquirí un ejemplar de esta muy peculiar novela del filósofo de París. Fue en Perpignan. Le devolví su ejemplar. ¡Tener que viajar a Perpinyà para comprar un libro! ¿Qué es esto? España.

> C'est dimanche [...]. Dans toutes les maisons, des hommes se rasent derrière leurs fenêtres [...]. Les bordels ouvrent à leurs premiers clients [...]. Dans les églises, à la clarté des cierges, un homme boit du vin devant des femmes à genoux... (*La nausée*, pág. 59).

Esta última frase, recuerdo, dejó tiesa mi alma a causa del frío que le invadió. Me causó aflicción. En la sociedad actual, tan epidérmica ella, esto no sucede. ¿Por qué? Todo se halla en el mismo plano, sin relieves ni realces. Mi formación cristiana a base de estudios, por cierto, considerables habíame proporcionado el sentido de la existencia y Sartre ahora me contaba tan como si nada:

> Los burdeles abren las puertas a sus primeros clientes [...]. En las iglesias, a la luz de los cirios, un hombre bebe vino delante de mujeres arrodilladas...

Sartre me describía escenas como quien reseña los objetos que se encuentran en un salón. Se han perdido las intenciones. Un florero, un pedestal, carecen de propósito. Pero ¿una acción humana? Sartre veía el mundo como algo asquerosamente indiferente:

> Todos los objetos que me rodeaban estaban hechos de la misma materia que yo: de una especie de sufrimiento feúcho.

Devoré —no me resulta posible olvidarlo— la novela de Sartre con temor, ciertamente, pero no pude desprenderme de ella. Había cumplido entonces los veintiocho años; ahora cargo ya con ochenta y siete. No puedo, a pesar de todo, echar tierra encima de aquella primera topada con Sartre. No quise huir como un cobarde; tuve que hacerme con él, con la persona y con su obra escrita. Me forzó a pensar. Posee más bulto —pensar con corrección, dominio del léxico y argumentación lógica— que hacer caridad.

> La nausée ne m'a quitté; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie...: c'est moi.

¿Qué es el ser humano?, ¿y Dios?, ¿y el mundo? Temblé. No contaba con nadie a quien consultar y, no obstante, tenía que poner orden en el rompecabezas en que habíame, yo, transformado.

¿Cuándo se publicó *La nausée* por primera vez? En 1938, en plena guerra bestia entre sujetos del Estado español (la Guerra Civil) mientras yo observaba animales, árboles, nubes y vivía las estaciones del año en una solitaria casa de campo de las tierras de Tarragona. ¿A quién dedicó, Sartre, la obra? *Au Castor*, Simone de Beauvoir, su *partenaire* o compañera de sentimientos y de sexo.

¿Qué se propuso con esta novela filosófica existencialista y atea? Averiguar qué sea el ser humano. ¿Con qué método? El fenomenológico; para algo había residido en Berlín, con una beca, en 1933 y 1934. Estudió a Husserl.

La experiencia de la contingencia en vez de abrir a Dios, se limita a ser un dato macizo que evidencia que el existente humano es un ser desprovisto de justificación, limitándose a estar ahí como el resto de los objetos del mundo. Roquentin, el protagonista, no es más que una conciencia reducida al mínimo en el seno de la existencia social.

Roquentin alcanza a comprender la dimensión metafísica de la *náusea*: la existencia es superflua y, a su vez, absurda. «J'existe, donc je suis de trop» («Existo, luego sobro»).

> Je n'avais pas le droit d'exister. J'étais apparu par hasard, j'existais comme une pierre, une plante, un microbe.

Esta autopercepción causa angustia, como sucede en Kierkegaard (*El concepto de la angustia*, 1844), y aparece igualmente en los análisis de Heidegger

acerca del concepto de *Angst* a modo de disposición del *Dasein* en su «ser-en-el-mundo»; ahora bien, en Sartre aquello que se coloca delante de la angustia no es la pura nada (*Nichts*), sino la nada que reside en la realidad humana constituyendo, así, su libertad. En *La nausée*, la angustia revela a Roquentin el carácter superfluo y estúpido de toda existencia.

> Tout était plein, tout en acte [...], tout, même le plus imperceptible sursaut, était fait avec de l'existence [...]
>
> Ils n'avaient pas envie d'exister, seulement ils ne pouvaient pas s'en empêcher; voilà.

Todo, absolutamente todo, es contingente, accidental, incidental. «Pure appréhension de soi comme existence de fait.»

La angustia existencial de Roquentin se vive como elemental percepción de su *ser-ahí*:

> Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues. Mais ma mort même eût été de trop [...]
>
> J'étais de trop pour l'éternité.

Y unas páginas después:

> Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre [«por casualidad»].

Se me antojó que *La nausée* no era más que un esfuerzo por colocar al *yo* en la panza de lo concreto. Curioso análisis fenomenológico.

¿Cómo quedaba mi Dios y mi relación con Él? Estremecimiento. ¿Preguntar a otros? Sartre me advertía en su *Prière d'insérer* publicada en la primera edición:

> Appeler au secours d'autres hommes? Mais les autres hommes sont des gens de bien: ils échangent des coups de chapeau, et ne savent pas qu'ils existent.

Pero no pude ahogar el interrogante acerca de Dios. No leía yo aquellos textos como académico, sino como ser humano de carne y hueso. ¿Qué pensaba Sartre de Dios? Años más tarde leí lo siguiente en *Carnets de la drôle de guerre*:

> Dios existía, mas no me ocupaba de Él. Pero un día, en La Rochelle, mientras esperaba a las señoritas Machado, me impacientó su retraso y, para ocupar el tiempo, se me ocurrió pensar en Dios. «¡Bueno!», me dije, «no existe.» Fue una evidencia, aunque no supiera sobre qué descansaba. Y después se acabó; no me ocupé del Dios muerto más de lo que me había preocupado del Dios vivo.

Sartre me forzó a tratarle seriamente y no como pasatiempo. Esto suponía poner orden en su biografía e igualmente en la bibliografía. Únicamente de esta forma me resultaría posible evaluarlo.

Con el paso del tiempo me fue factible elaborar una bibliografía sucinta de la producción de Sartre, que ha sido inmensa, diría incluso que puede calificarse de desmedida. Adquirí en 1970 el libro *Les écrits de Sartre* redactado por Michel Contat y Michel Rybalka y publicado por la editorial Gallimard, de París. Sartre falleció en 1980; pues bien, diez años antes de morir, los dos autores habían reseñado ya 511 escritos de mi impertinente pensador. No he pretendido durante la vida realizar un trabajo a fondo de la obra sartriana. Pero, en la reflexión sobre el hecho educativo, el existencialismo tiene un papel de consideración y yo era profesor de Filosofía de la Educación en la Universidad Autónoma de Barcelona; no queriendo alimentarme de refritos, fue necesario ir a los autores. Además, como antes había sido profesor de Filosofía Contemporánea, no me quedó más remedio que conocer en directo a los pensadores que consideraba ineludibles. De las memeces del Facebook se puede prescindir.

He aquí el esquema biográfico de Sartre que confeccioné con ánimo de orientarme. Lo he retocado ahora:

1905: El 21 de junio Jean-Paul nace en París. Su madre fue Anne-Marie Schweitzer. Su padre: Jean-Baptiste Sartre.

1906: Fallece el padre. En la autobiografía *Les mots* ha escrito acerca de su progenitor:

> Jean-Baptiste [...] il fit la connaissance d'Anne-Marie Schweitzer..., lui fit un enfant au galop, moi, et tenta de se réfugier dans la mort [...]
>
> J'ai laissé derrière moi un jeune mort qui n'eut le temps d'être mon père [...] Je n'ai pas de Sur-moi.

1905-1915: Describe así este periodo en *Les mots*:

> Jusqu'à dix ans, je restai seul entre un vieillard et deux femmes [su madre y los abuelos maternos].

1916: La madre, viuda, se casa con Monsieur Mancy, un ingeniero de la marina.

Les Mots:

> On me dit que je suis beau [...]. Je porte sur l'œil droit la taie qui me rendra borgne et louche.

1917-1920: Los tres —con madre y padrastro— se instalan en La Rochelle.

En Rusia estalla (1917) la Revolución bolchevique de Lenin.

1920-1921: En París. Bachillerato en el lycée Henri IV.

1922-1924: En el lycée Louis-le-Grand, de París, prepara las oposiciones de ingreso en la École Normale Supérieure (internado público que se reserva para superdotados).

1924-1928: Admitido en la École Normale Supérieure (centro universitario de formación de profesores), sigue estudios de filosofía y de psicología y prepara la *agrégation* —oposiciones a cátedra de instituto— en filosofía.

1929: Conoce a Simone de Beauvoir, a quien denominará Castor. Esta será su *partenaire* durante la vida entera. Él tiene veinticuatro años, ella veintiuno.

Ella y él superan las oposiciones; Sartre saca el número uno y Simone el segundo.

1931-1933: Profesor de Filosofía en el Instituto de Le Havre.

1933 (septiembre)-1934: En Berlín con una beca del Institut Français; trabaja a Husserl. Adolf Hitler había subido al poder, en Alemania, el 30 de enero de 1933.

1934-1936: Regresa a Le Havre como profesor de instituto. Se hace inyectar mescalina por el Dr. Lagache, antiguo condiscípulo. Depresiones y alucinaciones durante seis años.

En julio de 1936, parte del ejército español con el general Franco al frente se rebela contra el gobierno constituido; Guerra Civil hasta 1939.

1936-1937: Profesor del Instituto de Laon. Octubre de 1937: Simone de Beauvoir y Sartre se instalan en un edificio, aunque en pisos diferentes, del barrio Montparnasse de París.

Publica *La transcendance de l'ego.*

1938-1939: Profesor del Instituto Pasteur de París (enseñanza secundaria).

En marzo de 1938 publica *La nausée* en la editorial Gallimard.

El 1 de septiembre de 1939 estalla la Segunda Guerra Mundial, que se prolongará hasta el 2 de septiembre de 1945.

El 2 de septiembre de 1939, Sartre queda movilizado en el ejército francés.

En 1939: «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité».

1940: Sin haber ido todavía al frente de guerra, cae prisionero de los alemanes en la Lorraine; lo trasladan a Alemania, a Trier (Tréveris).

Lee a Heidegger.

1941: Le liberan a finales de marzo. Se hizo pasar por un civil a quien habían hecho prisionero por error. Empieza a frecuentar el Café Flore de París, en el boulevard Saint-Germain.

1943: Gabriel Marcel (1889-1973) lanza la palabra *existencialismo*. A principios de verano publica *L'être et le néant* y escribe *Huis clos* —al principio le puso el título: *Les autres*.

1944: Conoce a Camus en el Café Flore.

1946: Aparece *L'existentialisme est un humanisme*.

1948: Publicación de *Les mains sales*.

Un decreto del Santo Oficio, del Vaticano, pone todas las obras de Sartre en el Índice de libros prohibidos. Esto da realce a sus escritos. Jamás he hecho caso de tales prohibiciones. Lo vedado seduce.

1949: Simone de Beauvoir publica *Le deuxième sexe*.

1952: Sartre rompe definitivamente, en agosto, con Albert Camus a causa de la publicación de *L'homme révolté*, de este.

Visita a Heidegger a pesar de estar, este, condenado por pro nazi.

1953: Fallece Stalin, el dictador comunista de la Unión Soviética.

1954: Durante los meses de mayo y junio viaja por primera vez a la Unión Soviética.

Simone de Beauvoir publica *Les mandarins*.

Françoise Sagan publica *Bonjour tristesse*.

1955: Pasa los meses de septiembre y de octubre en la China comunista del dictador Mao en compañía de Simone.

1956: Día 9 de noviembre: Sartre condena la invasión soviética de Hungría, país, por cierto, comunista también.

1960: Aparece *Critique de la raison dialectique*, donde defiende un materialismo histórico subjetivo, opuesto al materialismo dialéctico marxista.

Día 4 de enero: muere de accidente automovilístico Albert Camus.

En febrero visita la Cuba del dictador comunista Fidel Castro.

1961: Fallece Merleau-Ponty.

1963: Publica *Le mots*.

Muere Édith Piaf.

1964: La Academia sueca entrega el Premio Nobel a Sartre. Este lo rechaza.

1966: Fallece la madre de Sartre.

1968: En una entrevista de *Der Spiegel* acusa al partido comunista francés de haber traicionado a la Revolución de Mayo parisina.

1970-1971: A pesar de residir yo en París durante el curso entero no conseguí coincidir ni con Jean-Paul ni con Simone. Y lo intenté.

1980: El 16 de abril, Jean-Paul Sartre fallece en París de un edema pulmonar. Miles de personas lo acompañan al cementerio Père Lachaise. Cuando en 1986 muere Simone de Beauvoir, la entierran al lado de Jean-Paul, como ella había querido.

He completado ahora este esquema que en su día no tuvo otra función que la de orientarme en el laberinto Sartre.

En 1975 gané, en Madrid, las oposiciones que me permitieron ser profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona, dentro del Departamento de Filosofía. Pronto se organizaron los cursos de doctorado. Se me pidió que me hiciera cargo de uno. Decidí que mi curso constituiría un comentario reflexivo del libro *La transcendance de l'ego* de Jean-Paul Sartre. Este habíalo publicado en 1936 en el número 6 de la revista *Recherches Philosophiques*, pero yo trabajé, e igualmente el grupo reducido de alumnos que siguieron el curso, la edición crítica que realizó Sylvie Le Bon en Librairie philosophique J. Vrin, París, 1972. Existe una edición anterior, de 1965.

A partir de 1966, año en que me expulsaron de la universidad española por oponerme al régimen dictatorial del general español Franco, todos los años viajé a París, lo cual me permitió conversar con profesores universitarios que podían orientarme en la tarea de inteligir a Sartre. Llegué a la conclusión de que tenía que relacionar *La transcendance de l'ego* con el artículo «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» (publicado en *La Nouvelle Revue française* en enero de 1939, aunque redactado en Berlín durante su estancia allí en el curso 1933-1934) y relacionado también con *Esquisse d'une theorie des émotions*, la mejor introducción a *L'être et le néant* según me habían asegurado. Al fin y al cabo en *La transcendance de l'ego* se hallan aunque sea en germen las tesis filosóficas desarrolladas después en *L'être et le néant*. Consecuente con esto, establecí el siguiente listado de lecturas que tenía que llevar a cabo:

— «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» (casi 5 págs.).
— *Esquisse d'une théorie des émotions* (67 págs.).
— *La transcendance de l'ego* (87 págs.).
— *L'être et le néant* (724 págs.).

El propio Sartre trabajó, a veces, escribiendo más de uno de sus textos simultáneamente. Me viene a la cabeza que, para mí, fueron meses de tarea investigadora ingente que me dejó exhausto, física y anímicamente. Tuve que consultar, incluso, a Lluís Barraquer Bordas, director del servicio de neurología del Hospital de Sant Pau, con quien había trabado cierta amistad con ocasión de la esclerosis en placas de mi padre, que él trató. Reduciendo las horas de trabajo y descansando los domingos pude superar el hándicap o estrés; eso sí, después de una semana de somnolencia, con pastillas que no permitían el pleno estado de vigilia. Pasé aquellos días en mi pueblo natal en casa de unos amigos.

El artículo de Sartre «Une idée fondamentale...», escrito durante su estancia en Berlín (1933-1934), me despertó el afán de poder escribir como él. Claridad y precisión a fin de entender el concepto husserliano de *intencionalidad*:

> Extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle [...]
>
> Connaître, c'est «s'éclater vers» [...] ce qui n'est pas soi, [...] vers l'arbre [...] hors de lui, hors de moi.
>
> Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme «intentionnalité».
>
> Finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres.

Este «tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes» («Todo está fuera, todo, incluso nosotros mismos») me hizo diáfano hasta el mismo título *La transcendance de l'ego*. Todo arrojado al exterior, fuera; ¿fuera de qué?: del acto de conciencia, del *darse cuenta de*. El hecho de *apercibir*, o apercepción, resulta tan radical en mi filósofo que se vuelve severo: el *acto de conciencia de*, se ofrece tan primordial que detrás de él no habita el *yo*, sino que este pasa a ser *objeto* de aquel acto. Mi *yo* está fuera, en el exterior; *fuera, al exterior*, ¿de qué?, del acto de conciencia, de la simple apercepción, apercepción de nadie.

¿Cómo quedó mi alma?, ¿acaso, el alma, es simple ficción? Y mi yo ¿dónde reside? No habita detrás de cada acto de conciencia, sino delante de este, como escupido por dicho acto.

Descartes con el dualismo sustancial (*Chose qui pense* y *Chose étendue*) habíame inculcado que el *yo* o *ego* (*je pense*, *ego cogito*) no solo era sustancia, sino incluso algo muy sustancioso. Por lo demás, esto coincidía con mis experiencias interiores. Hasta tal punto era así que tenía la sensación de tocar mi *yo*. Después, Kant con el concepto de *yo trascendental* —el que condiciona y

hace posible todo enunciado— embarulló o enredó mi idea ingenua del *yo*, de aquel *yo* que casi parecía de carne y hueso. El *yo trascendental* kantiano es un *yo* vertido exclusivamente al acto de pensar; nada tiene que ver con el *yo* metafísico del «yo pienso» de Descartes. Para vivir, *yo* necesitaba al *yo* de Descartes; el *yo* de Kant era para mi labor en el despacho y para la tarea académica. De hecho, me importaba solamente el *yo empírico*, aquel que noto en mis carnes, aquel que es sujeto de mi biografía. A este *yo* carnal, Sartre le daba una firme patada al trasero arrojándolo entre los demás objetos del mundo. A mi *yo* lo desprendía de ser *sujeto* convirtiéndolo en vulgar *objeto*, un abeto, un cuadrúpedo, un pedazo de cuarzo, una estrella fugaz, un yo.

Simone de Beauvoir en sus libros de memorias (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, *La force de l'âge*, *La force des choses*, *Une mort très douce*, *Tout compte fait*, *La cérémonie des adieux*) habla de Sartre contando, a veces, los comentarios que este le hacía de sus obras.

Entre la «conciencia» y lo «psíquico» establecía Sartre una distinción: mientras la «conciencia» es una inmediata y evidente presencia a sí misma, lo «psíquico» —el yo incluido— no es más que un conjunto de objetos —que se presentan a la conciencia.

Por consiguiente, el *yo personal* es un ser del mundo, igual que el *yo* de los otros seres humanos. Un ente psíquico, ciertamente, aunque objeto y en modo alguno sujeto.

No quedaba, empero, suprimida la realidad del mundo. ¿Por qué? Porque si no, la conciencia no tendría que habérselas más que con sus propios fantasmas.

El *ego* no se coloca en la conciencia; está *dehors*, fuera, *dans le monde*. El *ego* aparece fenomenológicamente, en manos de Sartre, a modo de *quasi-objet* intencionado por la conciencia reflexiva. ¡Adiós *yo metafísico*! —aquellos años no discernía entre «yo psíquico» y «yo metafísico»—, que tanta y tan grande seguridad me proporcionaba. Este fue el resultado que obtuvo, Sartre, de su lectura (1933-1934) de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, de Husserl.

Únicamente consideré al primer Sartre, al de la fenomenología, que alcanza su plenitud con la ingente obra *L'être et le néant* (1943). Pasé de largo del Sartre filomarxista (*Critique de la raison dialectique*). Como señalé, *L'être et le néant* son 724 páginas, un sin cuento de páginas; las leí todas. Un par de años, en los que hice otras cosas, evidentemente. Ciertos capítulos fueron considerados una y otra vez. Faena, en algunos momentos, severa y a veces despiadada. Habíame tomado en serio esto de ser profesor universitario; mis alumnos exigían un profesor circunspecto y efectivo, no merecían un profesor vivales, un simple profesor espabilado. Las últimas lecturas del texto sartriano las rea-

licé habiendo considerado ya parte de la producción de Husserl. Menos mal; de lo contrario, la intelección hubiera sido cretina, estúpida.

La estructura, o esqueleto, intelectual de *L'être et le néant* es la siguiente:

Introduction à la recherche de l'être (23 págs.).
Première partie: le problème du néant (76 págs.).
Deuxième partie: l'être-pour-soi (68 págs.).
Troisième partie: le pour-autrui (230 págs.).
Quatrième partie: avoir, faire et être (203 págs.).
Conclusion (15 págs.)

La diferencia de páginas con las antes señaladas se debe a páginas de separación entre las diversas partes.

La edición que utilicé es la de editorial Gallimard del año 1943.

Resulta significativo el subtítulo: *Essai d'ontologie phénoménologique*. ¿Por qué razón este subtítulo da pistas si se pretende inteligir obra tan extensa y a su vez apretada? Porque cuenta que el libro en cuestión efectúa el tránsito de una problemática psicológica a una filosofía existencial. ¿Y con qué método se lleva a cabo este paso? Con la fenomenología. Me fue indispensable, pues, Husserl. No solo esto; pronto caí en la cuenta de que también Heidegger me era imprescindible. Sartre había leído *Sein und Zeit*, entero y en alemán. Menos mal que mi travesía del desierto sartriano duró años y años; esto implicó que hubiera leído o estuviera leyendo a Husserl y a Heidegger.

Declaro que ahora, saboreando los últimos días de mi biografía, ando satisfecho de haberme exigido ser un profesional universitario serio que huye de lo cómodo.

El término *ontologie*, del subtítulo, no lo introduce en balde o por demás; es revelador de su propósito. Señala que las páginas escritas son el desvelo (en el significado griego de *alétheia*) o proceso de quitar el velo, de lo que anda oculto. ¿Y qué está larvado, secreto o incógnito? Ni más ni menos que el *ser*. Este, el *ser*, para Sartre coincide con el «ser-de-la-conciencia», contemporáneo por cierto del mundo, y que resulta posible captar gracias al *cogito*. ¿Y cómo procede el *cogito*? Tal como enseñó Husserl: todo acto de conciencia es conciencia «de» alguna cosa.

En *L'être et le néant* (con frecuencia en mis escritos no introduzco las páginas; no quiero que haya aprovechados. Hay que trabajar personalmente):

> La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde.

¿Con qué finalidad *expulsar las cosas de la conciencia*? A fin de hacernos con el *ser*.

> L'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même.

Un alumno, un día, me dijo en privado que no sentía necesidad de estas cosas. Le respondí un tanto irritado: *el cerdo tampoco*. Vuelvo a mis recuerdos de estudioso.

Siendo opaco, el «ser-en-sí», no queda otra salida que pedirle a la conciencia —«ser-para-sí»— que venga en nuestra ayuda. El mundo es *ser*, ser objetivo, aunque asimismo el mundo es fenómeno, o aparición, para nosotros. El «ser-en-sí», el que es objetivo, solamente puede fundamentarse en la conciencia pasando, de esta suerte, a ser fenómeno para esta.

> Il faut opposer cette formule, «l'être en soi est ce qu'il est», à celle que désigne l'être de la conscience, «celle-ci a à être ce qu'elle est».

El «ser-en-sí»:

> s'épuise à être [...] l'être-en-soi est de trop pour l'éternité.

Y escribe de manera tajante, Sartre:

> nous avons été conduits à poser deux types d'êtres: l'en-soi et le pour-soi [...]
> Quel est le sens de l'être, en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées?

La obra entera se ha propuesto responder adecuadamente a interrogante tan audaz y arriesgado. Las cuatro partes del texto organizan la respuesta. En la primera parte («Le problème du néant») descubrí la presencia de *Einführung in die Metaphysik* de Heidegger. Escribe Sartre:

> Ce que l'être «sera» s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il «n'est pas».

Esto da cuenta del título de un apartado: «L'origine du néant». En el cual afirma:

> Le néant n'est pas [...] le néant «est néantisé».

¿Quién o qué lo anonada?

> L'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant.

Únicamente en la conciencia del ser humano habita la nada, la *nada-de*, o intencionalidad hacia lo mundanal.

> C'est dans la subjectivité pure du «cogito» instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant.

El alma, el espíritu, el yo, que habíanme alimentado a lo largo de la existencia se me licuaban, se derretían. Quedé «des-almado», sin alma. ¿A causa de qué? De los actos de *darse cuenta de*. El hombre introduce la nada. Entre el *ser humano* y el *objeto conocido* hay un hiato, o fisura, que en modo alguno puede ser llenado. Distancia insalvable, en consecuencia, entre el ser de la conciencia —el *pour-soi* sartriano— y el ser de los objetos conocidos —el *en-soi* de Sartre—. Tal distancia es precisamente la *nada*. La conciencia, o *pour-soi*, carece de fundamento, de apoyo, y por tal razón procura desesperadamente unirse a lo objetivo, al *en-soi*.

La conciencia de la realidad humana (*pour-soi*) es negación del mundo objetual, del *en-soi*. Merced a esta negación el *pour-soi*, el hombre, se palpa como libertad ante la indeterminación de los posibles. Sartre:

> L'homme est condamné à être libre.

Seguí leyendo, a pesar de que se me rompía el corazón, la segunda parte, en la que el ser humano introduce la temporalidad y la historia.

Gracias al proceso temporal el *pour-soi* pasa a ser sus posibilidades:

> J'«existe» mon présent comme pour-soi, je «suis» mon passé comme en-soi.

Y la Historia de Salvación que Cristo trajo al mundo ¿cómo quedaba? En fábula enfermiza. Con todo, algunos análisis sartrianos del tiempo me remetían a las *Confessiones* de san Agustín.

Tercera parte: «Le pour-autrui». Mi conciencia en cuanto que proyecto se efectúa con otras conciencias. La estructura del *pour-soi* comprende en ella misma la existencia del otro; la mirada constituye la experiencia de que soy *pour-autrui*, para otro, el cual es un «no-yo», pero sin ser un objeto. Cuando el otro me mira, me objetiva y paso a ser objeto para él; entonces:

J'ai honte de moi [...]
Je reconnais que je suis comme autrui me voit.
L'«être-vu-par-autrui» est la «vérité» du «voir-autrui».

Y aquí reside el *pecado original* bíblico:

Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre.

Creo que fue en este punto de la lectura que decidí leer la obra de teatro *Huis clos* (1944); me entusiasmó pues con brevedad sorprendente y con lenguaje diáfano expone su tesis. Hacia el final:

GARCIN: [...] Je comprends que je suis en enfer [...]. Tous ces regards qui me mangent [...]. Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru [...]. Vous vous rappelez: le soufre, le bûcher, le gril [...]. Ah! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril: l'enfer, c'est les Autres.

Los otros son el infierno. En aquellos días todavía aceptaba un castigo severo e inquebrantable *post mortem* para individuos monstruosos. Todo se me hundía. Los otros, su mirada, su conciencia, eran el infierno; no había otro. El cristianismo ¿un consuelo, un lenitivo, para gentes ingenuas, para papanatas?

También Hegel había sostenido algo parecido en *Phänomenologie des Geistes*. En la versión francesa de Jean Hyppolite:

Chaque conscience poursuit la mort de l'autre.

Sartre creyó que las tentativas de comunicación con los demás —amor, odio, lenguaje...— están condenadas al fracaso:

Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.

La comunicación interhumana acaba en masoquismo y en sadismo:

L'amant [...] veut posséder une liberté comme liberté [...]
Si l'aimé peut nous aimer, il est tout prêt à être assimilé par notre liberté.

El ideal de abrazar al otro, a la vez como objeto y como libertad, se manifiesta imposible.

A medida que progresaba en la lectura de estudioso, no salía de mi asombro. Había quedado convencido, en mi juventud, del texto del evangelista Juan (13, 34-35):

> Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros.

Y Pablo a los Gálatas (5, 6):

> Lo que vale es una fe que se traduce en amor.

Y Mateo, el evangelista (7, 12):

> Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos.

Al iniciar las lecturas de las obras de Jean-Paul Sartre, andaba yo persuadido todavía del valor del amor entre los humanos —entonces no había aparecido la gaita esa de amar a los perros—. Se presentó Sartre y me propinó un trastazo de padre y muy señor mío: el amor resulta impracticable, es quimérico. Desconozco qué diría del amor perruno.

Nuestra relación con el otro, sostiene Sartre, es irrealizable y permanece en la inestabilidad. No es posible alcanzar al otro, a la vez como objetividad y como libertad.

Alcancé la cuarta parte de *L'être et le néant* («Avoir, faire et être») completamente desinflado, desfallecido, y con un dejo, o gusto, apenado, triste. Pero he aquí que entonces descubrí algo así como una lucecita; del conflicto de conciencias, inicial, pasa a la «possibilité d'une réciprocité des consciences»:

> Chaque pour-soi est responsable dans son être de l'existence d'une espèce humaine [...]
>
> C'est dans ce monde-là que le pour-soi doit être libre, c'est en tenant compte de ces circonstances et non pas «ad libitum» [...]
>
> L'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde [...]
>
> Je suis responsable de tout, sauf de ma responsabilité même car je ne suis pas le fondement de mon être...

Si no fuera porque empezaba ya a conocer a Sartre, hubiera imaginado que se refería a la contingencia del ser humano, contingencia —«je ne suis pas le fondement de mon être»— que suponía el fundamento en Dios. No me sorprendió leer:

> Être homme, c'est tendre à être Dieu... l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.

Pero

> Le réel est un effort «avorté» pour atteindre à la dignité «cause-de-soi».

¿En qué consiste, pues, el ser humano? Es:

> Un Dieu manqué.

El hombre no va más allá de ser, en consecuencia, una conciencia infeliz. Siempre más desventurada:

> Le «pour-soi», par nature, est l'être qui ne peut coïncider avec son «être-en-soi» [...]
>
> L'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain: l'homme est une passion inutile.

Al pasearme ahora por mi ejemplar de *L'être et le néant* he dado con la sangre y las lágrimas que entonces, al trabajarlo por primera vez, había derramado. Subrayados en rojo y anotaciones laterales hablan todavía de la pasión y muerte, sin resurrección, que aquellos años padecí.

¿*Carpe diem*, me aconseja alguien, y se acabó la monserga? Esto de *carpe diem* («aprovecha el día de hoy») habíalo leído en la primera de las *Odas* del poeta latino Horacio. ¿Qué responder? Todas las ovejas que los pastores pasean por el monte no hacen otra cosa y yo, por falta de agallas, no quiero ser oveja. Me quedo con el suplicio de ser hombre.

¿La muerte?, ¿la personal, la mía? También Sartre en la obra aborda eso y lo hace contra Heidegger. Lo lleva a cabo bajo un epígrafe indiscutible: *Ma mort*.

> La mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie: c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification.

Tal aseveración es la antítesis de la posición de Heidegger, a quien leía también aquellos días. Heidegger pone la *Tod* (muerte) como una categoría del *Dasein*. La realidad humana es *Sein-zum-Tode*, «ser, cuyo ser consiste en caminar hacia la muerte», siendo esta el sentido de lo humano.

Para Sartre, en cambio,

> Être mort, c'est être en proie aux vivants.

Sartre aborda la muerte desde la vida mientras que Heidegger tiene la perspectiva inversa: mira la vida desde la muerte. Ni uno ni otro consideran a la muerte como fenómeno biológico —los papanatas no alcanzan a levantar el vuelo del pensamiento hacia categorías antropológico-filosóficas—. Sartre:

> Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle; elle n'est aucunement le fondement de sa finitude.

La muerte, simplemente, es un *irrealizable* de la realidad humana, del *pour-soi*. Se ciñe, la muerte, a ser el límite de la facticidad del hombre y como tal límite no es asumible.

El pensamiento de la muerte ¿trae al de Dios? El hombre, el *pour-soi*, desea la plenitud del *en-soi*. Imposible. Dios sería eso: un *pour-soi* que fuera *causa sui*, razón de su existencia. El ser humano pretende perderse como tal a fin de hacerse Dios; algo así como la inversa de la azaña de Cristo. Este se hizo hombre abandonando la sola plenitud de Dios. Pero el concepto de Dios contiene contradicción; Dios es imposible: coincidencia de sí, consigo, al modo del *pour-soi*. Algo inalcanzable. Sartre:

> L'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile.

Grosso modo («en líneas generales») he confesado mi combate con el gigante Jean-Paul Sartre. ¿Y qué, ahora, cuando apuro la copa de la vida? Estoy extenuado intelectualmente; solo me resta ser escéptico y reconocerme ignorante. Un *skeptikós* sobrevive inexorablemente de la *epokhé*, de «poner entre paréntesis» lo más serio, hasta que *fiat lux* («la luz brille»). Pero ¿hay luz en el *Koimeterion*?

William Shakespeare (1564-1616)

En todo tiempo me he palpado cómodo en el mundo germánico. Ninguna vez, si la memoria es fina, le he encontrado gusto al ámbito anglosajón. Vete a saber por qué. Los escondrijos del alma parecen impenetrables, por lo menos los míos.

No han faltado contactos: Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y, por descontado, Gran Bretaña. Pero ni aun así. Es más, creo recordar que sucedió en 1953 cuando recibí una invitación del obispado anglicano de Canterbury, concretamente de la Christ Church Cathedral, para inscribirme en un cursillo de verano donde se trató de catequesis —su historia, sus contenidos y su didáctica—. Alguien proporcionaría mi nombre, pues yo no tenía contactos. Asistí tres veranos consecutivos. Pues ni de esta forma se me despertó la inclinación a lo inglés; ciertamente, mi dominio del idioma era muy escaso. Habría sin duda otras lenguas de comunicación en aquel evento, de no ser así no hubiera ido tres veces. Pero por más que fuerce la memoria, esta persiste en su mudez y no suelta palabra. Carezco de papeles y conste que tomé apuntes. He cambiado de domicilio fijo en cuatro ocasiones; esto daría cuenta de la pérdida de documentación.

A partir de 1957, o 1958, mi hermana Maria siguió cursos de inglés, durante los veranos, en la simpática población costera de Bournemouth, próxima a Londres, por espacio de unos cinco años. Allí estuve todas las veces, aunque sin inscribirme en los cursos de idioma. Me daría pereza o tal vez me sentiría cansado del curso académico. Lo ignoro; lo cierto es que durante el tiempo de los cursos de mi hermana recorría yo las zonas turísticas y establecía contacto, como podía, con las gentes.

Mi hermana Maria sí tomó afición al inglés y a la cultura que transmite. No tanto, por cierto, como al francés. Sería el último verano de sus cursos cuando por instigación mía nos dejamos caer en Salisbury —por su catedral gótica—, en Stonehenge —debido a la estructura megalítica—, en el pueblo donde está enterrado Winston Churchil —creo que se halla en el Oxford-

shire; no estoy seguro— y, finalmente, descansamos cuatro días en Stratford-upon-Avon. ¿Por qué precisamente aquí? En este vecindario nació Shakespeare en 1564 y en él falleció en 1616, el 23 de abril.

Residimos en un hotel instalado, según aseguró la señora de la recepción, en un inmueble de la época del dramaturgo. Madera, madera que crujía quejumbrosamente bajo nuestros pies. Ventanas pequeñas con cristales unidos entre sí con plomo; cortinas blancas y limpias. Las habitaciones, en vez de números, llevaban el título de una obra de Shakespeare: Othello, Dream, Richard III, Hamlet...

Dos tardes fuimos al teatro del Shakespeare Memorial. Una de las dos obras fue *Hamlet*. Los actores me dejaron asombrado. De tal guisa fue como conocí a William Shakespeare; de él solo conocía las cuatro chorradas que contaban los libros de literatura del bachillerato; los textos de secundaria de aquellos estudios franquistas —época del dictador español Franco—, salvo excelentes excepciones, los fabricaban soplagaitas. Cumplidos ya los treinta y cuatro años; mi formación había sido incompleta, mutilada.

Menos mal que entre 1950 y 1954, más o menos, leí el *Quijote* —solo capítulos—, *La vida es sueño* y *El condenado por desconfiado*, amén de otros textos que ahora no estoy en condiciones de precisar. Esto me permitió llegar a Shakespeare en mejores condiciones.

A pesar de mi penuria idiomática, pude seguir la pieza *Hamlet* porque conocía el argumento, pero ante todo porque actrices y actores procedían magistralmente con sus gesticulaciones, sus rictus de la cara, sus desplazamientos y sus entonaciones de voz. Seguí la obra completamente hipnotizado percatándome muy pronto de que me hallaba delante de un texto excepcional: ¿qué es la bestia humana? Mis estudios universitarios habíanme proporcionado recursos suficientes para darme cuenta de que el contenido de aquel teatro no era sosería alguna. Hoy sostengo que la producción de Shakespeare encierra temas graves de antropología filosófica; no tiene desperdicio. Al compararlo con producciones literarias actuales me cae la cara por vergüenza ajena. Pero, claro, no hay que dar margaritas a los cerdos, como aconsejó Jesús de Nazareth, según los evangelios. Por tanto, me parece bien que en la actualidad se premien bazofias, porquerías; el populacho lo agradece. ¿Discursos argumentativos? Ni pum; a la postre no es más que basura lo que hoy mayoritariamente se fabrica. Lo ha leído todo el mundo, me aseguran, pues peor; al fin y al cabo *stultorum numerus infinitus est* («el número de tontos es incontable»). Biblia hebrea, según la versión latina de Eusebius Hieronymus (san Jerónimo) (347-420).

Muy pronto, encontrándome ya en Barcelona, decidí hacerme con el texto de *Hamlet* de Shakespeare. Los dineros eran escasos en sumo grado, así que

me incliné por un ejemplar de segunda mano. Lo adquirí un domingo por la mañana en el Mercat de Sant Antoni. Tenía páginas maltratadas, particularmente desde la 145 hasta el final, página 149. ¡Ah, la cultura aquellos años no estaba en la mano de cualquiera! Ahora es Jauja, a pesar de las lamentaciones falaces que se lanzan a fin de quedar bien con los compadres haciéndose notar. ¡Esos políticos!, pues eso: tan imbéciles como los que articulan dicha exclamación.

Guardo el ejemplar que compré una mañana de sol. Puede leerse en la cubierta, llena de manchas marrones y de dobleces:

Hámlet

Príncipe de Dinamarca

Tragedia

de

Guillermo Shakespeare.

Novísima traducción literal y directa del inglés
por
J. Roviralta Borrell.
3a edición
nuevamente corregida.
Barcelona 1913

El libro, de 149 páginas, acabo de encontrarlo en mi biblioteca cuando lo tenía por perdido. Para mí constituye una joya porque me evidencia la dolorosa peregrinación hacia la cultura que he tenido que seguir hasta que los tiempos dieron un vuelco en mi biografía. Llegada la Arcadia, aunque fuera menuda, pude ya saborear la traducción catalana de J.M. de Sagarra y más tarde la de Salvador Oliva, una perla.

Por lo visto, poco se sabe que sea seguro de mi genial dramaturgo. En la parroquia de Stratford nos mostraron a Maria y a mí el presbiterio donde está enterrado. Vivió en Londres pero se retiró, en 1613, a su pueblo natal, Stratford.

No voy a referir lo que pienso, de la obra del dramaturgo, al presente, pues este libro mío se ciñe a rememorar de qué manera algunos pensadores me hirieron en su día. ¿Cómo Shakespeare me asaltó por primera vez? Este es el asunto que traigo entre manos. Por chamba, el ejemplar manoseado y deslucido que he redescubierto en mi biblioteca contiene las glosas que puse en los márgenes de las páginas, lo cual favorece la resurrección de mi vida tiesa,

yerta ya. No han faltado, aparte, dos hojitas amarillentas, con notas a lápiz, que se escondieron entre las páginas del ejemplar de segunda mano. Estos extremos me han permitido recuperar pedazos de vida biográfica personal que creía extraviados para siempre.

Shakespeare me forzó a reflexionar en torno a los problemas del ser humano, incertidumbres, por cierto, tanto individuales como colectivas. ¿Qué es justo?, ¿qué injusto? Acción y pasión avanzan dándose la mano. ¿Resulta posible el santo? Un político ¿alguien visceralmente corrupto por poco que dure en el poder? ¿Por qué razón nos mordisquean los remordimientos? ¿Tenemos deberes?, ¿en serio? La libertad ¿libres?, ¿de qué?, ¿para qué? ¿Preferible ser astuto, lobo enmascarado de cordero?, ¿por qué no? Caridad cristiana, ¿cosa de bobos? ¿Por ventura fue cristiano Shakespeare? El *Más allá* ¿quién lo ha olido o palpado? Antojos, brechas en el mundo del ensueño, y poca cosa más.

El ejemplar macilento y pajizo de mi *Hamlet* me hizo dar de narices con unos interrogantes antropológicos que tenía resueltos con el sistema filosófico cristiano de la Escolástica.

Un entendido de la Universidad de Barcelona (¿José Manuel Blecua Teijeiro, quien fue profesor mío de literatura? No ando seguro), un entendido me aconsejó consultar New Penguin Shakespeare; no es suficiente una obra, sentenció, para abordar la antropología shakesperiana. Le di la razón, pero no lo hice, abrumado como estaba por los frentes que tenía abiertos. Bastantes años más tarde adquirí las *Œuvres complètes* de Shakespeare publicadas por Gallimard en dos volúmenes. El estudio antropológico-filosófico, empero, ha quedado siempre para más tarde y, ahora, es demasiado tarde.

Caí en la cuenta pronto de que a Shakespeare tenía que inteligirlo en el seno del Renacimiento. Siglos XV y XVI: Firenze y Roma, *Quattrocento* y *Cinquecento*. El pánico ante la muerte da paso al espíritu emprendedor; el individuo importa más que el grupo. ¿Técnica? La imprenta. La cultura es urbana. Los valores renacentistas se imponen a los medievales; estos se abrazan a tres *Weltanschauungen* que se habían perdido en la lejanía del pretérito: cosmovisiones judía, griega y romana. La *virtù* es ahora energía creadora. El fondo medieval fue teocéntrico; el renacentista es antropocéntrico. Pensé en el *homo ad quadratum et ad circulum* de Leonardo da Vinci; el ser humano individual se halla en el centro del universo.

En Inglaterra el Renacimiento va desde 1485, con la llegada al trono de los Tudor, hasta 1660 con la restauración de los Stuart o Stewart. Shakespeare se inserta en el periodo elisabetiano-jacobista que va de 1558 a 1625. Durante aquellos años de mi descubrimiento de William, no atinaba a hacerme cargo de un personaje como no fuera insertándolo en su sociedad histórica. Más

tarde he aplicado otros métodos heurísticos como el marxista, el psicoanalítico y el estructuralista.

Procuré leer *Hamlet* a partir del Renacimiento inglés con Francis Bacon (1561-1626) de fondo: *Essays* —de moral y de política—, de 1597, y el *Novum organum*, de 1620. Mi esfuerzo no constituyó un buen trabajo sistemático, sino que se ciñó a tanteos y esbozos.

Sí reuní un escuálido sumario biobibliográfico. Nace y fallece en Stratford-upon-Avon (1564-1616) y reside en Londres por espacio de unos veinticino años (1588-1613). Apunté el título de algunas obras suyas teatrales: *The Merchant of Venice*, *Richard III*, *Romeo and Juliet*. Pero la que habíame impactado, *Hamlet*, fue la que consideré seriamente.

Los subrayados que llevé a cabo, con las anotaciones laterales, me han servido ahora para hacerme cargo del sobresalto que alarmó mi carne entera. Shakespeare fue un inquietante profesor de antropología filosófica sin habérselo propuesto.

El ser humano anda a la caza del gozo de vivir y se encuentra ante el horror que produce la condición humana:

> HAMLET: Puede uno sonreír y más sonreír, y ser un malvado.

O bien este otro texto:

> OFELIA: No procedas como algunos impíos pastores de almas, que enseñan el escarpado y espinoso camino del cielo, mientras ellos [...] pisan la florida senda del placer.

O bien cuando escrutando el fondo de las almas escribe:

> HAMLET: Dadme a mí un hombre que no sea esclavo de la pasión.

Al lado apunté: «Ver *Les passions de l'âme de Descartes*». Ahora no remitiría a este libro de 1649; preferiría señalar hacia Freud, por ejemplo su *Traumdeutung* (1900) o su *Metapsychologie* (1916).

Y la reina:

> LA REINA: Tú haces volver mis ojos al fondo de mi alma, y observo allí tan negras y profundas manchas que jamás llegarán a borrarse.

Pero me hizo caer de espaldas la obligación moral de la venganza, tan poco cristiana. Hamlet se siente obligado a matar al rey Claudius porque este había

asesinado a su hermano, padre de Hamlet, a fin de hacerse con el reino y con la esposa del entonces rey, madre de Hamlet.

> La Sombra del padre: Sabe tú, noble mancebo, que la víbora que quitó la vida a tu padre, ciñe actualmente su corona.

Hamlet acepta el reto de vengar a su progenitor:

> Hamlet: Nuestro siglo está desconcertado. ¡Oh! ¡Maldita suerte la mía, que haya nacido yo para ponerlo en orden!

El *Kháos* exige al *Kosmos*; Hamlet, si quiere ser bueno, tiene que matar a fin de que el orden exista. ¿Dios? Por lo visto le salió más *Kháos* que *Kosmos*. Además, las leyes de los políticos ¿no serán más que pasatiempos o acaso perversiones?, ¿estarán también podridas? Como aseguró Hobbes, «Auctoritas, non veritas, facit legem»; la ley es resultado no de razón, sino de fuerza, de violencia. Rajoy es un buen ejemplar. El inglés Hobbes nace en 1588 y fallece en 1679. El texto traído de Hobbes está extraído del capítulo xix del *Leviathan*, publicado en 1651.

Hamlet, sin embargo, es pusilánime, un flojo, y busca subterfugios a fin de no realizar su deber; el rey parece que está rezando:

> Hamlet: Ahora podría yo dar oportunamente el golpe [...]. Pero así él se va a la gloria.

No irá a mandar al cielo al asesino de su progenitor. Lo matará en ocasión más propicia, cuando lo mande al infierno. Sin embargo, no deja de lado su deber:

> Hamlet: Fuerza es que yo sea cruel, tan solo para no ser un desnaturalizado.

La justicia exige el asesinato.

El ser humano no es mortal como las restantes bestias; es *moriturus*, es aquel animal que se define por tener que morir. El ánthropos por esta característica esencial se muda en bestia incierta; en *Sein und Zeit*, Heidegger descubre que el *Dasein* es *zum-Tode sein*, es aquel ser que queda definido por su apertura inesquivable a la muerte; esta es la última e irrecusable posibilidad humana. Ya nada más, el ser humano, puede realizar o bien sucederle.

> Hamlet: Si no me ha llegado al presente, a pesar de todo ella vendrá [...]. Nadie es dueño de lo que un día ha de abandonar.

En el ínterin, cuando solamente contamos con tensión hacia lo definitivo pero todavía se cuenta con actividades definitorias, Shakespeare defiende el valor de la vida terrenal. ¿La única? Parece que sí.

Pero, me cuestionaba yo, ¿no hay que hacer el bien y poner pies en polvorosa en cuanto apunta el mal? Los Mandamientos del Decálogo de que habla Éxodo (20, 1-21) los llevaba yo grabados en mi alma juvenil cristiana. Pero he ahí que Shakespeare se quita, de en medio, este asunto:

> Hamlet: No hay ninguna cosa buena ni mala si el pensamiento no la hace tal.

Por lo poco que en aquel entonces había saludado a Nietzsche, no pude menos que pensar en él. *Jenseits von Gut und Böse* (1886); la moral del Bien y del Mal es moral de rebaño. Cosa de cristianos y de comunistas. Los selectos se colocan antes, o bien después, de Bien y de Mal. Con anterioridad, en consecuencia, del relato del Génesis en el cual se narra la distinción entre *Lo Bueno* y *Lo Malo*:

> El Señor-Yahvé soltó a Adam:
> Del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas (Génesis 2, 17).

El ser humano había salido tan acabado de las manos creadoras del alfarero divino que, de suyo, no tenía necesidad de prohibiciones. Estas son las que engendran Bien y Mal. Pero a *Lo adam*, a *lo terroso*, se le comió la curiosidad, las ganas de meter las narices allí donde no debía... y pecó (Génesis 3, 1-13). Vino el castigo tal como Yahvé-Dios había advertido:

> No comáis de él ni lo toquéis, bajo pena de muerte (Génesis 3, 3).

Shakespeare repite lo tocante a la grandeza del ser humano:

> Hamlet: ¡Qué obra maestra es el hombre! [...]. Por su inteligencia, ¡cuánto se asemeja a un dios!

Ahora bien, la dicha que puede proporcionar la vida de un ser perfecto queda irremediablemente ajada por las consecuencias de la punición suprema:

El Rey: ¿Dónde está Polonio?
Hamlet: Pues está de cena.
El Rey: ¡De cena! ¿Dónde?
Hamlet: No donde él come, sino donde se lo comen. Cierta asamblea de gusanos [...]. El obeso rey y el escuálido mendigo son sencillamente servicios distintos, dos platos de una misma mesa: he aquí en lo que se viene a parar.

La existencia humana es mierda.

Pero la cuestión espinosa se presenta cuando el ser humano se plantea el *post mortem:*

Hamlet: Ser o no ser; he aquí el problema [...]. Morir... dormir, no más; y con un sueño pensar que damos fin a los pesares y a los mil naturales conflictos que constituyen la herencia de la carne. Deberíamos solicitar con anhelo: Morir... dormir; dormir... tal vez soñar. [...] ¿Qué ensueños pueden asaltarnos en aquel sueño de la muerte?

El evangelio atribuido a un tal Mateo habla del juicio de las naciones, del juicio definitivo al final de la historia, juicio que inyecta sentido a la muerte:

—Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer [...]
—Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer (Mateo 25, 31-46).

¿Cómo se planta Shakespeare delante del ser, o no ser, definitivos? Es rotundo y preciso. Su postura tética cierra la obra *Hamlet* y la cierra confesándose agnóstico:

Hamlet [moribundo]: *The rest is silence*.

Había cumplido veintiocho años cuando obtuve el título de licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Barcelona. Antes había cursado estudios de Filosofía Escolástica, de Teología y de Biblia por espacio de seis años. William Shakespeare me asalta cuando tengo ya treinta y cinco años. Mi *Weltanschauung* era todavía entonces cristiana en lo básico; *Hamlet* tenía que haber sido un pasatiempo literario pero, en cambio, constituyó un trallazo de proporciones considerables.

Después del óbito ¿qué?: *The rest is silence*. El agnosticismo se apoderaba de mi alma. Dios me aguarda luego, *chi lo sa?* ¿Tenía que abocarme al *Credo quia absurdum*? Excesivo. Prefería un aforismo de Hippokrates que en griego, aunque en alfabeto latino, decía: «Ho bios brakhus; hé de tekhné makra». Los latinos tradujeron esta sentencia con una expresión conocida: «Ars longa; vita brevis». Los galápagos no la conocen y los zánganos la ignoran. La tierra rebosa de galápagos y de zánganos.

Gracias, William.

Nota: En 1962 no me perdí la película *Hamlet*, de Laurence Olivier (1948).

Miguel de Unamuno (1864-1936)

Año 1952. Mes de noviembre. Recibo desde Madrid una invitación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, concretamente del Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, para pronunciar una conferencia sobre tema educativo durante las vacaciones navideñas. A mí nadie me conocía. Más tarde me enteré de que el escolapio de Castilla Agustín Turiel, que disponía de influencias, proporcionó mi nombre. Había sido superior mío cuando estudiaba en el monasterio de Irache; habíanle tal vez sorprendido mis calificaciones. Él era matemático, pero igual te hablaba del alemán David Hilbert (1862-1943), matemático que axiomatizó este saber, como se refería al también alemán Goethe (1749-1832) y a su *Fausto*.

¿Qué responder a la propuesta? El espanto asfixiaba las ganas enormes de decir sí. ¿Podría ganar la vanidad? Finalmente vino en mi ayuda Virgilio. Este en su *Eneida* (x, 284), que tanto había leído, en latín, cuando dediqué un año entero al estudio exclusivo, mañana y tarde, de esta lengua clásica, lanza:

Audentes fortuna juvat.
(«La fortuna ayuda a los audaces.»)

La respuesta fue afirmativa y con decisión. No había salido todavía de Catalunya, y contaba ya veinticuatro años, salvo el encierro de siete años para formarme como escolapio: Irache y Albelda de Iregua. Eran tiempos en que la España Negra —todavía manda— había embestido al poder legal republicano y era señora y dueña de todo. Dos hermanas mías conocían en Madrid la familia Illera; el señor era hijo de Ávila y la señora, natural de Burgos. Ambos trabajaban en Renfe. Planearon mi viaje de suerte que pudiera yo conocer a la meseta castellana. Tan dichoso me palpé que levantaba castillos en el aire embriagándome de sueños. ¡Qué quebradizo es un ser humano!

España sacó la cabeza, al concluir la Guerra Civil (1936-1939), depauperada, echa una pordiosera repugnante. Mi tren tardaría horas y más horas para

salvar la distancia entre Barcelona y Madrid. Funcionaba con carbón. Así que me dirigí a Josep Liñán, compañero mío en el colegio que los escolapios tenían en la calle Diputació junto al paseo de Gràcia:

—¿Algún libro para soportar mejor el desplazamiento?

Me dejó *Del sentimiento trágico de la vida* (colección Austral) y dos más: *De mi país* y *Por tierras de Portugal y de España*. Los tres eran de don Miguel de Unamuno, de quien lo ignoraba casi todo. Bueno; alguien había sentenciado, un día: «Unamuno es un mal católico», y otro añadió: «es hereje». Imagino que este par de sabiondos tampoco lo habían leído.

De forma tan peculiar se plantó Unamuno en mi existencia.

—El primer libro te hará madurar. Los otros dos son para que entiendas al paisaje —me confió Liñán.

Madera dura que se clavaba en las nalgas. Humo negro que te hacía llorar y te invadía los pulmones al respirar; lo echaba la locomotora asmática. Los tres libros esperaban, uno encima de otro, sobre el asiento. ¿Qué irá a contarme Unamuno?

Inicié la lectura con el primero al abandonar la Estación de Francia. Conservo el ejemplar subrayado y anotado por mí; es fragmento de vida, al menos para mí porque me cuenta algo de lo que soy habiendo sido.

> Ni lo humano ni la humanidad, [...] sino el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

¡Vaya comienzo!, me confesé. Así que los únicos seres humanos son: Juan y Pepita; Montse y Jordi. El *zoon politikon*, el *animal rationale*, ¿estaba para tirarlo a la basura? Adiós Platón, adiós Agustín de Tagaste, adiós Anselmo de Canterbury, adiós Descartes, adiós Kant y Hegel, adiós *tutti quanti*... Me decía: ese tío desbarra. Mis compañeros de viaje o permanecían mudos o se hablaban quedamente, acomodados —es un decir— a mi lado y frente a mí.

Estos compañeros del crucero terráqueo, que tragan humo negro como yo, estos sí que son hombres, pues cada uno goza de sus carnes, mascullaba para mis adentros. ¿La humanidad? Pura entelequia, estúpida quimera. Y recordé que Tomás de Aquino al definir al individuo humano, a cada quien, decía que todos teníamos en común al «ser humano» (*ser hombres*) diferenciándose, uno, del de su lado, por la *materia signata quantitate*. Todos, seres humanos; esto idéntico. Ahora bien, Pepone era Pepone por la cantidad de

carnes que le individualizaban a él; nadie más disponía de sus carnes. A lo largo de la vida, la individualización iba modificándose según cambiaban las carnes. Bebé, niño, púber, adolescente, adulto, viejo, decrépito, agónico. Uno es aquel que es, gracias a la carne concreta, palpable, visible. Me di cuenta, sin embargo, de que Unamuno y Tomás de Aquino se situaban en las antípodas, el uno del otro, a pesar de que el primero hablara del *hombre de carne y hueso* y el segundo se sirviera de la expresión *materia signata quantitate* para designar al individuo singular.

Superada la estación de Lleida (Lérida, nos forzaba a decir el español Franco pistola en mano), mis ojos se fijaron en las carnes de la señora que estaba sentada delante de mí. Sí; *hombre de carne y hueso*. Sí; *materia signata quantitate*. Vestía recatada; faltaba más. Pero aquella fémina —mujer no en ciernes, sino cabal y completa— mostraba con el escote el comienzo de unos senos espléndidos, diría incluso caritativos. La tentación se apoderó de mi cuerpo pardillo, novato; e imaginé que le decía: «¿Me los deja usted ver, señora?». En Madrid tuve que confesarme, delante de un cura, de haber tenido malos pensamientos. ¡Tiempos aquellos!

Los Monegros. Miré atónito, a través de la ventanilla puerca, aquel paisaje, residencia de La Muerte. Y Unamuno:

> El hombre, dicen, es un animal racional [...]
>
> Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar.

Si me dejara llevar, le replicaba, por mis afectos no solo hubiera visto las tetas de la señora, además las hubiera toqueteado y hasta chupado. Me lo impide la razón. ¿Esta no cuenta, señor Unamuno?

¿Y Dios?, insistí. ¿No es, todo Él, razón? A lo que me respondió:

> Dios es el productor de inmortalidad [...]. Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios.

Zaragoza. Alguno de mis sufridos compañeros de viaje compró un bocadillo. Otros traían preparado algo para mordisquear. A mí se me despertó, violenta, la gazuza. La señora de senos tentadores devoraba pan con cortezas de gorrino. Al darse cuenta de que yo viajaba solo con el hambre, me ofreció una porción. Educadillo, yo, respondí: «Gracias, señora».

El convoy de humo asfixiante enfiló el río Jalón. El sol estaba calentando la tierra helada. Y Unamuno:

> Los hombres desgraciados [...] prefieren la desgracia a la no existencia [...]. Nada se me aparecía tan horrible como la nada misma. Era una furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad [...]
>
> Dejar de ser. Esto no; ¡todo antes que esto!
>
> ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! [...]
>
> Contra los valores afectivos no valen razones.

Bueno, le respondía, pero una vez difuntos, ¿seguiremos de alguna manera vivos o bien todo se habrá terminado? Y el tío, impertérrito, terque que terque como los niños que se deciden a conseguir algo:

> Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro; [...] mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida.

Quedé perplejo, de una pieza, aturdido. Aristóteles habíame enseñado que la razón no era asunto de las tripas. Quedé un buen rato pasmado. Y me entretuve observando el paisaje para curarme del susto. Medinaceli, allí en lo alto, a mi derecha. Me venció el sueño; ¿modo de burlar al hambre? Desperté en Alcalá de Henares, si mal no recuerdo. No quedaba mucho. Los huesos dolían, sin embargo.

Y de sopetón Unamuno me propina un puñetazo:

> El hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad.

¿Podía tolerar tal ultraje? A mis veinticuatro años era yo un inmaduro engreído, un pipiolo hinchado porque sabía cuatro cosas de filosofía escolástica. ¡Cuánta sangre cuesta llegar a ser hombre si es que alguna vez se alcanza tal estatuto!

En Madrid me alojé en el Colegio San Antonio Abad que los escolapios poseían en la calle Hortaleza. Pude admirar *La Última comunión de San José de Calasanz*, cuadro pintado por Goya, que había sido alumno de los escolapios de Zaragoza. Un rato largo sentado en el primer banco de la iglesia del colegio, embelesado, embebido, por la fuerza del lienzo. ¿Qué hubiera dicho Unamuno de comulgar antes de morirse uno?

> Me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón.

No podía soltar el libro. Aun luchando contra él, me tenía seducido. La vida me ha dolido, pero ahora, al concluirla, me siento complacido de toda ella sin excluir nada. Soy lo que he sido.

Terminada mi tarea en la capital de España, Imma, la hija de los señores Illera, me acompañó en tren hasta Ávila, patria de su papá.

> Lo mejor de España es Castilla, y en Castilla pocas ciudades, si es que hay alguna, superior a Ávila [...]
>
> Desde uno de los torreones de las murallas de Ávila contemplaba la catedral y la basílica San Vicente, y cómo sentía entonces henchida mi alma de aliento de eternidad [...]
>
> Esa ciudad de Ávila, tan callada, tan silenciosa, tan recogida, parece una ciudad musical y sonora. En ella canta nuestra historia, pero nuestra historia eterna; en ella canta nuestra nunca satisfecha hambre de eternidad.

Cenando con los Illera le perdoné a Unamuno tan abultada extremosidad. Tan ricas encontré las alubias de Barco de Ávila presentadas en el puchero, un guiso típico de la zona que recuerda al actual cocido, sin serlo sin embargo. El texto lo leí en *Por tierras de Portugal y de España*. Iba familiarizándome con don Miguel.

La helada y un viento que congelaba al aliento habíanse apoderado de la calle. Yo, metido en cama y bien abrigado, deseé las carnes tiernas de Imma; sin embargo, abrí *Del sentimiento trágico de la vida*:

> El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda [...]
>
> Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia...
>
> Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? [...] ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?

Aquella noche la salvé durmiendo aunque fuera solo.

Con la familia de Imma, por parte de mamá, teníamos que encontrarnos en Salamanca; después, con ellos fuimos a Burgos, la ciudad de origen de su madre.

Desde el tren espié el espacio exterior. Unamuno:

> En el confín, las tierras azuladas que tocan al cielo, las que al recibir al sol que se recuesta en ellas, se cubren de colores calientes, de un rubor vigoroso.

> ¡Ancha es Castilla! ¡Y qué hermosa la tristeza enorme de sus soledades, la tristeza llena de sol, de aire, de cielo! [...]
>
> Castilla; sus horizontes dilatados me recuerdan el ¡«Solo Dios es Dios»!

—Siempre lees —me suelta Imma.

—Me siento cómodo así. Pocas cosas más sé hacer —respondí.

Era la primera vez que estaba solo con una mujer joven, que no fuera de mi familia. Me notaba encogido, tímido; no atinaba en el modo de hablar y de proceder. Sin duda el sonrojo había subido a mis mejillas. Me refugié una vez más en Unamuno:

> Comprendo que estos campos hayan producido almas enamoradas del ideal, secas y cálidas, desasidas del suelo o ambiciosas, místicos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz...

Por fin Salamanca. Recuerdo que me enamoré de su plaza Mayor. ¿Y cómo eso? La armonía, Grecia. Atravesado el plateresco de la fachada de su universidad, en el aula Don Miguel de Unamuno me entero de que este no solo fue profesor de dicho centro académico, sino que además llegó a ser el rector del mismo entre 1901 y 1914, y después, más tarde, entre 1931 y 1936. En octubre de este año quedó fulminantemente destituido por haber denunciado las violencias cometidas por los españoles del dictador Francisco Franco. El señor que nos lo contó añadió, a continuación, que don Miguel fallecía el 31 de diciembre, dos meses después.

El señor, que nos guiaba en la visita de la Universidad de Salamanca, al abandonar el Aula Miguel de Unamuno se planta y nos mira, clavando sus ojos en los míos —vestía yo sotana negra—, y con solemnidad casi recita:

—¿Saben qué escribió Unamuno acerca del infierno?

Al responder, nosotros, con cara de rústicos, nos reprodujo la frase de Unamuno:

— El infierno es un absurdo inmoral.

Tuve tema para mi meditación de la noche. Aquellos años yo rezaba y meditaba desde las premisas cristianas en que había sido formado; o sea, había recibido forma mental. Resultaba ahora que el infierno era un absurdo, algo así como un círculo cuadrado, y encima constituía pecado puesto que encerraba inmoralidad. Salí de la visita, a la Universidad de Salamanca, tocado, alterado.

Dormimos en la ciudad del río Tormes. Antes de apagar la luz, para morir hasta la resurrección de la mañana siguiente, volví al texto *Del sentimiento*

trágico de la vida. Fe, esperanza y caridad, las tres virtudes teologales; Unamuno se refería así a la segunda:

> El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón, [...] es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.

Así, al pronto, pensé en san Pablo cuyas cartas había leído en griego. *Par'elpis ep'elpis; Creer contra toda esperanza; In spe contra spem*, que tradujo al latín san Jerónimo en el siglo IV. Pero no, me dije; según Pablo la esperanza reposa sobre el *Pneuma hagion* y en modo alguno encima de la *sarx* humana (Primera carta a los Corintios 3, 1-3). La esperanza paulina escapa a toda *praxis*; es don gratuito regalado por Cristo.

Fue una noche larga de susto y de desatinos que ahogué como pude. Era, aquella, materia tan enmarañada que resolví dejarlo para otro momento y otro lugar. Yo creía; quería creer.

Burgos. Imma Illera me paseó por el Espolón, espacio donde se buscaba novio o novia. Conocí Santa Gadea, iglesia en la cual Rodrigo Díaz de Vivar (El Cid Campeador) hizo un juramento importante. Me mostraron el edificio donde el Dictador español, Francisco Franco, residió durante la Guerra Civil. La catedral me cayó gorda: excesiva masa. Prefiero León. Me llevaron al monasterio de San Pedro de Cardeña a petición mía, porque allí los escolapios de toda España habían estudiado hasta que se trasladaron al monasterio de Irache para tales estudios. También conocí el monasterio de las Reales Huelgas, espacio donde los reyes de Castilla se divertían (*folgar*, holgar). Un día pude holgar yo degustando unos ricos garbanzos de Fuentesaúco, muy bien aderezados. Después del almuerzo dispuse de un rato libre para mí:

> Creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pasa sobre ella.

El diálogo *Fedón*, del gran Platón, se iba así a pique y todos los argumentos que habíame brindado la *Apologética* durante mis estudios teológicos quedaban en letra muerta. ¿Y por qué empeñarse en que el *pathos*, y no el *logos*, fuera el guía de la existencia humana? De hecho, Unamuno venía a contarme que las argumentaciones racionales a fin de salvar la inmortalidad del alma no eran más que pejigueras para pelmazos; vamos, que la razón nos aseguraba más bien que, de la inmortalidad, nada de nada. Patrañas para dejar dormir a los gallinas y encogidos. Veía muy claro, por otra parte, que por mucho que

quisiera ser inmortal, no por eso iba a serlo. Unamuno me molestaba, pero no sabía cómo deshacerme de él. Me tenía embrujado.

De no ser inmortal, me confesaba, la biografía constituye un fracaso, un malogro, un aborto. Si la razón no estaba de mi lado, la existencia se me convertía en desatino, en disparate. ¿Y Dios en esto? Por poco no se me cortó la digestión:

> Si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!

Pero ¿acaso no existe Dios?, me preguntaba aterrorizado con la sangre que se había ido a los talones.

> En el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios...
>
> Toda concepción racional de Dios es en sí mismo contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios [...]
>
> La razón no nos prueba que Dios exista.

Las cinco vías de Tomás de Aquino se iban a hacer puñetas. Páginas después:

> Al Dios vivo [...] no se llega por camino de razón [...]. La razón nos aparta más bien de Él.

Me llamaron para salir y visitar no recuerdo ahora qué. Caminé absorto, perdido; eso sí, con el tormento clavado en las tripas del existir.

De vuelta y antes de la cena aún tuve tiempo de leer:

> El sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu [...]
>
> Es la razón que se burla de mi fe y la desprecia.

A pesar de todo, a mí solamente me importaba qué hay de cierto. ¿Hay, o no hay, Dios? ¿Tengo alma? ¿Es, esta, inmortal o también se pudre? El resto se me antojaba bagatela, minucia, y no atinaba a ver en el discurso de Unamuno otra cosa que devaneo fútil. ¿Hay Dios? ¿Sí o no? ¿Persistiré después de morir, o bien todo se habrá acabado con el óbito?

Metido ya en cama, después de haber cenado, me cuenta todavía el enjuto don Miguel:

> Y en cuanto a la verdad, la verdad verdadera, lo que es independientemente de nosotros, fuera de nuestra lógica y nuestra cardíaca, de eso ¿quién sabe?

Este texto apaciguó mis zozobra y congoja. Por lo menos sabía que no sabemos. Ni el confesor ni tampoco el obispo estaban en posesión de la verdad; solamente se lo creían. Como cualquier hijo de vecino. Todos desnudos. Sabemos cositas («A qué velocidad cae un cuerpo», por ejemplo), pero ignoramos la cosa mayúscula, lo crucial («¿Qué es de mí?»).

Pude dormir encalmado y sereno. Sé que no sé. Vuelta a Sócrates. Por lo menos aquella noche fue bienhadada, venturosa. Debo confesar que si la cama se mostró tan placentera se debió asimismo a la excelente cena que le precedió, cena de despedida con la que me obsequiaron los señores Illera.

Al día siguiente el tren asfixiante y cachazudo me devolvió a Barcelona habiendo iniciado la visión del mundo en lengua castellana. Antes lo contemplaba con ojos hebreos, griegos y latinos. Puede que alguno se interese por si había visto alguna vez el mundo con ojos catalanes; pues sí. Hasta que el español Franco me los cegó en 1939 con un hierro ardiente.

Ahora, rememorando aquellas experiencias y reflexiones de mis veinticuatro años, pienso que lo razonable es vivir del *espoir*, de la espera; pero entregarse a la *espérance*, a la esperanza, constituye una aventura que nada tiene de racional. «*Espero* no perder el tren a pesar de la hora»; «tengo *esperanza* en el amor de Dios». La espera apunta al éxito (*succès*) mientras que la esperanza señala en dirección al *triunfo* (*réussite*). Alcanzamos el éxito en asuntos espacio-temporales, históricos; abrazaríamos el triunfo con los temas definitivos de la salvación metahistórica. Esto segundo, empero, se me antoja ser más una quimera que algo fundado y circunspecto. Quedaría, esto, reducido a una frase que el agudo Jean Lacroix dejó escrita en el libro *L'échec*:

> L'être de la transcendance, qui brille cependant au fond de l'échec, ne peut plus être dit.

Una vez en Barcelona tuve que enfrentarme con los quehaceres cotidianos: dar clases en el bachillerato y seguir los cursos en la Universidad de Barcelona. Así que Unamuno quedó en el desván de los recuerdos. Con todo, dediqué algunas horas de tres o cuatro domingos seguidos a elaborar tres cosas: un resumen de *Del sentimiento trágico de la vida*, una minibiografía de Unamuno y una suscinta bibliografía del mismo. Más adelante, igual volvería a él.

He recuperado los tres papelitos que redacté aquel entonces:

1) *Del sentimiento trágico de la vida:*
   a) La filosofía debe meditar en torno al *hombre de carne y hueso*, sobre el hombre concreto e irreemplazable, el único que existe.
   Hay que luchar contra el hombre abstracto. Y esto ¿por qué? Porque no hay que fabricar filosofía, sino vivirla. Unamuno ¿un existencialista?
   b) La creencia en la inmortalidad de cada quien, *post mortem*, no reposa encima de construcciones racionales, sino sobre la esperanza como algo vital. Inmortalidad no solo del alma, sino igualmente del cuerpo, de la carne de cada uno.
   Esto no es racional; es estúpido. Se trata de fe y de esperanza. Unamuno entiende la inmortalidad como agonía, como lucha, entre razón sabia y deseo vital. El hombre consiste en combate.

2) Minibiografía:
   1864 (29 de septiembre): Nace en Bilbao.
   1870: Fallece su padre. Él cuenta seis años.
   1880-1884: Estudios universitarios en Madrid.
   1886: Doctor en Filosofía.
   1891: Catedrático de Griego en la Universidad de Salamanca.
   1891: Se casa con Concepción Lizárraga, vasca como él.
   1901-1914: Rector de la Universidad de Salamanca.
   1914-1924: Vicerrector de la Universidad de Salamanca.
   1924: El dictador español Primo de Rivera lo deporta a Canarias.
   1924-1930: Evadido de Canarias, reside en París y en Hendaya.
   1931: Con la llegada de la República Española, regresa a su cátedra de Salamanca.
   1931-1936: Rector de la Universidad de Salamanca.
   1936: Destituido de su cargo y de su cátedra por oponerse al golpe de Estado contra la República legal que llevó a cabo el dictador español Franco.
   1936 (31 de diciembre): Fallece en Salamanca a las 16 horas y 30 minutos.

3) Bibliografía sucinta:
   1903: *De mi país*
   1905: *Vida de Don Quijote y Sancho*
   1913: *Del sentimiento trágico de la vida*
   1920: *El Cristo de Velázquez*
   1931: *La agonía del cristianismo*

Después de aquella correría navideña de mis veinticuatro años no he regresado a don Miguel de Unamuno, salvo una somera lectura de *La agonía del cristianismo* que realicé durante el verano de 1954.

Dos gritos me sorprendieron: Cristo vino a traernos la agonía (en griego, *agón* fue «combate», «lucha», «oposición», «esfuerzo»), y a traernos también la pugna; en modo alguno trajo, Cristo, la paz, el sosiego.

El segundo alarido sonaba así: la fe tiene que pasar inexorablemente por el dolor, por el infortunio de la duda inacabable. Cuando años más tarde me detuve en la *Repetición* del danés Kierkegaard no pude menos que recordarme de mi Unamuno; lo mismo me sucedió con el libro *Miedo y temblor* de dicho pensador.

Con *La agonía del cristianismo* me aconteció lo propio que habíame sucedido al leer *Del sentimiento trágico de la vida*: mi fe religiosa se sintió acuchillada. Unamuno me sonaba a luterano, a hereje. Mi fe era demasiado blandengue. Después las cosas fueron a peor; he terminado siendo *a-gnóstico*, un escéptico implacable.

Don Miguel de Unamuno fue el primer impertinente que zarandeó mi biografía intelectual alimentada en sus comienzos por un cristianismo escolástico y por el clasicismo hebreo y helénico-romano. Mi incredulidad tomó inicio con don Miguel. Solo comienzo.

En mi despacho de trabajo destaca una foto grande de este rector de la Universidad de Salamanca. De hecho, le estoy agradecido de haberme forzado a sufrir. Es necesario abandonar el cascarón aunque después uno siga creyendo; siempre se tratará de una fe nueva en cuanto que fenómeno psíquico.

Me ha quedado en el alma un aguijón: no haberle visitado en el cementerio de la ciudad salmantina. ¿Dispondré todavía de tiempo?

Y cierro esta reminiscencia con cuatro versos de Unamuno:

> Vendrá de noche sin hacer ruido,
> se apagará a lo lejos el ladrido,
> vendrá la calma...
> vendrá la noche...

Ludwig Josef Wittgenstein (1889-1951)

Este es el último de mis impertinentes de peso vivido por mí, el último de aquellos pensadores que han dejado huella, así o asá, en mi vida intelectual con eco en la emotiva. Ha habido otros, pero su carga o gravamen no ha sido tan impetuoso; quiero decir con esto que no me han torturado tanto como lo han hecho los veintiuno. Wittgenstein es el último en mi biografía, no el último de este libro.

La vida de cada quien es paciencia, en ocasiones, pocas, ilusionada. La vida del ser humano no se ciñe a ser biológica, con ser su *zoé* («carne viva») el punto de arranque de no importa qué biografía.

La vida biográfica del hombre conlleva orientación y, por tanto, pregunta por el sentido del existir. Y tal faena la llevamos a cabo pacientemente. El significante *paciencia* procede del verbo latino *pati*, que dio el sustantivo *patientia*. *Pati*, un infinitivo, fue: «soportar», «sufrir», «aguantar», «tolerar», «permitir», «padecer», «consentir», «resignarse». No se trata de pura pasividad, sin embargo, sino de un sobrellevar con robustez, con ánimo e incluso a veces con enojo y furia.

El griego *pathos* («pasión») ayuda a inteligir el significado de *paciencia*. *Pathos* no fue exclusivamente *quedar brutalmente afectado*; ante esto surge la reacción, el dominio de sí mismo. De esta guisa entiendo la expresión neotestamentaria: «*Páthema* de Cristo» o Pasión de Jesús hasta la cruz romana. El vocablo latino *patientia* derivó del griego *pathos*. Este significó: «afección», «sentimiento», «pasión», «prueba», «experiencia», «triste suerte».

Patientia y *pathos* suponen conflicto y contradicción en el vientre de la existencia de los hombres.

Cada cual conoce, o como mínimo puede conocer, sus *pathé* (pasiones o paciencias vitales). Las mías se han concretado en tres interrogantes salvajes:

a) ¿Hay Dios?
b) ¿Qué es la verdad?
c) ¿Por qué tengo que ser bueno?

Me hago cargo de que otros califiquen a estas tres preguntas de idioteces patológicas; al fin y al cabo, carecen de respuesta adecuada y, por consiguiente, aquietadora. ¿Para qué existir torturado y en constante alarma? No he atinado a proporcionarme otra contestación como no sea esta: ningún otro animal, por evolucionado que sea, se formula dudas tan extrañas y raras. Y yo, desde que pienso con algo de tiento, no he aceptado quedar reducido a *Physis*, a pedazo de naturaleza. Si ser humano implica suplicio, bienvenido sea este. Configura mi sino.

¿De qué forma he ido aproximándome al núcleo de este triple requerimiento? *Ens* (Dios), *Verum* (verdad) y *Bonum* (bondad) han sido temas que han ocupado las mentes de hombres preclaros a lo largo de un par de milenios; no es, pues, cosa intrascendente y de poca monta. Pero ¿cómo los abordé yo?

Desde el 2 al 6 de septiembre de 1966, siendo ya doctor en Filosofía, asistí al XIII Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française que tuvo lugar en Genève. ¿Tema? *Le Langage*. Fue mi primer congreso de filosofía en el extranjero. Había cumplido ya los treinta y ocho años. Asistí con todas mis neuronas en estado de alerta. Tomé apuntes que conservo todavía. Establecí contactos.

Me esforcé en entender a los ponentes e igualmente las comunicaciones a las que pude asistir. Un punto me quedó límpido y tajante: no se puede filosofar como no sea a través del lenguaje. Sin conocer el valor de este, no hay filosofía. Así, el suizo Fernand Brunner soltó:

> On ne peut philosopher sans une opinion sur la portée du langage.

O como lo precisó Georges Bastide:

> La pensée pense, le langage le dit.

El lingüista francés Émile Benveniste advirtió que:

> La langue signifie; la signification est son être même. Si elle n'était pas cela, elle ne serait rien.
>
> La phrase, elle n'existe que dans l'instant où elle est proférée et s'efface aussitôt.

¿Por qué esto? Porque depende de las cosas que la provocan. La verdad con consistencia, ¿no existe?

Y el filósofo Jean Hyppolite planteó la circularidad de la cuestión en estos términos:

> On ne réfléchit le langage qu'avec le langage.

¿Cómo salir, me pregunté, de este laberinto? Y precisó:

> C'est dans le mouvement et la vie de l'expression que je parviens peu à peu à penser.

Fue el belga nacido en Varsovia Chaïm Perelman quien habló de Wittgenstein en los términos siguientes:

> Le premier Wittgenstein croit que les langues artificielles élaborées par la logique formelle sont des langues parfaites, dont les langues naturelles devaient se rapprocher.

Y agregó aludiendo al mismo Wittgenstein:

> Il fallait admettre que tout contenu de pensée devait, soit pouvoir être exprimé dans ce langage parfait, soit être écarté comme donnant lieu à une «pseudo-proposition», formulant un «pseudo-problème».

No había leído yo ningún libro de Wittgenstein, valiéndome tan solo de refritos. Me impresionó la cuestión a la vez que me perturbó. Me dije: tengo que ir a él en directo. Pero tardé en hacerlo. El 15 de septiembre del mismo 1966 el rector de la Universidad de Barcelona, García Valdecasas, me expulsaba del centro universitario después de un simulacro de juicio —el estilo franquista— porque había enseñado qué cosa eran marxismo, anarquismo y existencialismo. Temas prohibidos. Otros quebraderos padecí entonces.

Una sección de las ponencias del Congreso de Ginebra tenía como título *Langage et ontologie*. Seguí la exposición de Pierre Aubenque; este comentando a Aristóteles, *to on semainei pollakhós* («el ser *significa* de múltiples maneras»), afirmó:

> Le mot «être» —en tant que prédicat— comporte une pluralité de significations, autrement dit, est «équivoque».
>
> Toute proposition sur l'être, en tant que tel, risque d'être condamnée comme dépourvue de sens univoque, donc de sens tout court.

De inmediato comprendí el alcance de su postura; la metafísica se iba al carajo. ¿Y con ella Dios? A continuación citó a Wittgenstein con las palabras siguientes:

> La méthode correcte en philosophie, ce serait de ne rien dire que ce qui peut être dit, donc les propositions des sciences de la nature; donc quelque chose qui n'a rien à faire avec la philosophie.

No únicamente la ontología; la filosofía entera se me iba a pique. ¡Vaya con Wittgenstein! Era forzoso estudiarlo. Pero... me quedé fuera de la universidad. Me dediqué a la enseñanza secundaria, no pudiendo reingresar en un centro universitario hasta que se fundó la Universidad Autónoma de Barcelona; sucedió en 1968. No fue posible mi ingreso hasta 1970.

Cada vez más, aumentaba en mí la necesidad de poner claridad en el asunto del lenguaje. Si no podía fiarme de él, ya podía tirarlo todo por la borda. Encontrándome en París durante el curso 1970-1971 con una beca del gobierno francés para el Collège de France, asistí al discurso de Michel Foucault en la toma de posesión de su cátedra. *L'ordre du discours*; lo cito en la versión catalana que publicó la editorial Laia en su colección Textos filosòfics:

> Suposo que en tota societat la producció del discurs és ensems «controlada», «seleccionada», «organitzada» i «redistribuïda» per un cert nombre de procediments.

¡Lo que faltaba!, exclamé. No solo problemas intrínsecamente lingüísticos sufre el lenguaje; por si fuera poco, además hay interferencias externas que lo controlan y modifican. ¡Infausto lenguaje! Y más adelante insistió todavía:

> Tres grans sistemes d'exclusió que incideixen en el discurs: la paraula prohibida, la partició de la follia i la voluntat de veritat.

El lenguaje no es algo libre, sino sometido a presiones que lo deforman:

> Ningú no entrarà en l'ordre del discurs si no satisfà certes exigències.

El lenguaje no es libre. ¿Se halla al servicio de quiénes o de qué? Pero sobre todo me inquietaba algo previo: ¿en qué consiste el lenguaje? Cada día sentía mayor curiosidad por internarme en los escritos de Wittgenstein. Pero en 1972 era catedrático interino de Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona. No tuve reposo.

Al año siguiente (1973) me inscribí en el XV Congrès Mondial de Philosophie. Se desarrolló en la ciudad búlgara de Varna. Contactos con Adam Schaff, Suchodolski, Strasser, Ayer..., pero particularmente con Emilio Lledó. Este me habló frecuentemente de lenguaje y filosofía. Afirmó:

—Fuera de la estructura lingüística, no queda ya nada que se pueda llamar «problema filosófico».

—¿Pueden las palabras llevarnos al conocimiento de las cosas? —le pregunto entonces.

—La estructura de la realidad repercute en la estructura lógica del lenguaje... No podemos objetivar el lenguaje porque no hay lugar fuera de este.

En el lenguaje conectan subjetividad y objetividad.

Paseando una tarde junto al Mar Negro:

—Emilio —le pregunto—, ¿qué lectura me aconsejas a fin de aterrizar en el lenguaje?

—Comienza, Fullat, con el «Kratylos» de Platón —me responde sin titubear.

—¿Y Wittgenstein?

—Faltaba más, pero después.

En el mismo Congreso Mundial, otro día, me atrevo con Alfred Jules Ayer, inglés y catedrático de la Universidad de Oxford, quien estaba fumando su eterna pipa.

—¿Puedo fiarme del lenguaje metafísico? —le pregunto con timidez.

—La verificación —me responde— es el criterio que le dirá si una sentencia es, o no, literalmente significativa.

Al ver mis ojos interrogativos añadió:

—Respóndase, usted mismo, a partir de este criterio.

Llenándome de coraje, le formulo:

—¿Puedo confiar en un juicio de valor?

—No. Se trata únicamente de expresar una emoción.

Puse cara de no quedar satisfecho y entonces agregó sin abandonar su pipa:

—Un juicio de valor no es ni verdadero ni falso. La ética se limita a expresar sentimientos o bien a provocarlos.

Comprendí que no se me presentaría otra ocasión como aquella. Y arremetí, librándome del miedo, de la manera siguiente:

—Dios ¿existe?

—¿Trasciende al entendimiento humano? —me responde.

—Supongo que sí —digo entonces.

—Sepa, señor, que aquello que resulta ininteligible no puede describirse con sentido. Una sentencia significativa jamás tratará de Dios.

—¿Y el caso de un místico?

—Este no habla de algo, exterior a él. Da información de cómo funciona su mente. Nada más.

Habiéndole dado las gracias, me retiraba ya cuando me sorprende riendo mientras sentenciaba:

—El místico no hace más que proporcionar material para el psicoanalista.

¡Qué pésima noche tuve que soportar!

La profesora Victoria Camps fue mi colega en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. En 1976 publicó el libro *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, del cual me hizo obsequio de un ejemplar dedicado. El mismo año gané una plaza de titular de Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona; su libro y la libertad que me proporcionó pasar a ser profesor numerario permitió largos diálogos, entre ella y yo, en torno al lenguaje.

Ella:

—En *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein se aparta del *Tractatus* porque considera que las «palabras son también acciones». Había descubierto la pragmática del lenguaje.

—El *Tractatus* ¿elabora un lenguaje totalmente lógico? —le pregunto.

—Lo intenta.

Al hablarle de mi entrevista con Ayer, comentó:

—Para Wittgenstein, la ética es aquello que hay que hacer, pero que jamás hay que decir. El profesor Ayer sabía esto.

Al formularle yo la pregunta altamente impertinente:

—¿Por qué hay que querer el bien?

Victoria respondió con sosiego:

—Este interrogante jamás obtendrá respuesta. No vale la pena perder el tiempo.

Había realizado un largo recorrido, de años, y me sentía no solo impelido a meterme con Wittgenstein, sino que además estimé que podía con él. Francamente, de ilusión se vive también. Después las cosas se presentaron enmarañadas.

Siguiendo una costumbre mía, que se me antoja conveniente, me puse a buscar información para elaborar un esquema de su biografía y otro de su bibliografía.

Biografía

1889 (26 de abril): Nace en Viena, capital del Imperio austrohúngaro. Familia acomodada. Su padre, un industrial riquísimo. Es el último de los ocho hijos del

matrimonio. De religión, protestante. De origen judío. Brahms (1833-1897) y Mahler (1860-1911) frecuentan la mansión.

1903: Inicia el bachillerato en la Realschule de Linz, capital de la Alta-Austria, junto al Danubio.

1906: Aprueba el examen de madurez de final del bachillerato. Ha cumplido los diecisiete años. Otoño: en Berlín para estudiar ingeniería en la Technische Hochschule.

1908: En Manchester a fin de ampliar los estudios de ingeniería en la Universidad.

1910: Lee *The Principles of Mathematics*, que Russell había publicado en 1903 y que vería su continuación con *Principia mathematica*, en tres volúmenes, obra escrita en colaboración con Whitehead. Se intenta reducir las matemáticas a la lógica.

1911: Visita, en la alemana Jena, a Gottlob Frege, matemático y filósofo. Este le recomienda estudiar con Bertrand Russell en la Universidad de Cambridge. El filósofo inglés George Edward Moore enseña también en dicha universidad.

1912: Ingresa, en febrero, en el Trinity College de Cambridge y estudia con Russell.

1913: Fallece su padre en enero. Se retira a Noruega, en un lugar apartado, hasta el verano de 1914.

1914: Hace una donación importante para ayudar a artistas. Rilke, Trakl y Kokoschka se benefician. Estalla la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Se incorpora en el ejército austríaco. Trabaja en el *Tractatus*.

1918: Cae prisionero en Trento. Durante un tiempo corto, encarcelado en Como.

1919: Prisionero en Monte Cassino. En agosto ya regresa a Viena. Da gran parte de la herencia a sus hermanos.

1920: En julio obtiene el título de maestro. Se dedica a la enseñanza de primaria hasta 1922.

1921: Publicación del *Tractatus*.

1922: Se publica en Londres, en edición bilingüe, el *Tractatus logico-philosophicus* con introducción de Russell. En agosto se reúne con este en Innsbruck; rompen la amistad.

1926: En junio muere su madre.

1929: Vuelve a Cambridge. El *Tractatus* queda aceptado como tesis doctoral.

1930: Pasa a ser *fellow* (profesor asociado) del Trinity College de Cambridge. Obtiene una beca de investigación.

1936: Se retira nueve meses en Noruega.

1939: Sucede a Moore en la cátedra de la Universidad de Cambridge.

1941: Voluntario en un hospital de Londres. La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) se encontraba en su auge.

1947: En octubre renuncia a la cátedra de Cambridge. Se retira a Irlanda, donde pasará año y medio.

1948: Vive en Irlanda, en la costa oeste, en absoluta soledad.
1949: Termina *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaciones filosóficas*). En octubre le diagnostican, en Inglaterra, un cáncer de próstata. Pasa el otoño en Noruega.
1951: Muere en Cambridge el 29 de abril en casa del doctor Bevan. Está enterrado en esta ciudad. Había cumplido sesenta y dos años. Su vida estuvo marcada por tendencias homosexuales. No se casó.

Bibliografía mínima

— *Tractatus logico-philosophicus* (1921).
— *Philosophische Untersuchungen* (1953).

En francés:

— *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, París, 1993.
— *Investigations philosophiques*, Gallimard, París, 1961.

En catalán:

— *Tractatus logico-philosophicus*, Laia, Barcelona, 1981.
— *Tractatus logico-philosophicus*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2005.

En castellano:

— *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1987.
— *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 1967.

Bibliografía sobre Wittgenstein

Dietrich R.A., *Sprache und Wirklichkeit in Wittgensteins Tractatus*, Nimeyer, Tübingen, 1973.
Kenny, A., *Ce que Wittgenstein a vraiment dit*, Marabout, París, 1975.
Ordi Fernández, J., *Tractatus*; *Introducció*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2005.
Pears, D., *Wittgenstein*, Seghers, París, 1970.
Sádaba, J., *Conocer Wittgenstein y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1980.
Terricabras, J.M., *Tractatus*; *Introducció*, Laia, Barcelona, 1981.

Hojeé tan solo *Investigaciones filosóficas*, así que no tuvo tiempo de hacerme pupa. Con todo, caí en la cuenta de que la significación lingüística pasaba a depender del uso y de la aplicación del lenguaje. Por lo demás, lo estimé tan atinado que comulgué con ello. Desconozco qué hubiera sucedido de haberme entretenido en su análisis. Me dije, aunque fuera muy superficialmente: de acuerdo.

Las cosas acaecieron de modo dispar con el *Tractatus*, el cual de hecho fue la primera obra que abordé. Su brevedad (85 páginas), así al pronto, me animó, pero me bastó caer en la cuenta de la forma como estaba redactado —dividido numéricamente y subdividido a su vez con más números— para quedar alertado.

Fue la tarde de un domingo cuando inicié la lectura. El inicio del cortísimo prólogo que escribió el mismo Wittgenstein da de qué asustarse. La sangre se me heló en las venas. Dice así en la traducción del profesor Terricabras:

> Aquest llibre potser només l'entendrà el que, alguna vegada, ja hagi pensat pel seu compte els pensaments que s'hi expressen —o bé pensaments semblants. No és, doncs, cap manual. Aconseguiria el seu objectiu si agradés a una sola persona que el llegís tot comprenent-lo.

¡Caray con el tío ese!, solté después de un respiro. No había para menos.

¿Cómo hacerme con texto tan endiablado? Lo primero que se me ocurrió fue comenzar; a ver qué contaba acerca del lenguaje:

> 1. El món és tot el que s'escau.
> 1.1. El món és la totalitat dels fets, no de les coses.
> 1.11. El món està determinat pels fets i perquè aquests són «tots» els fets.
> 1.12. Perquè la totalitat dels fets determina el que s'escau i també tot el que no s'escau.

Pasé páginas para husmear en otro punto; a ver si...:

> 4. El pensament és la proposició plena de sentit.
> 4.001. La totalitat de les proposicions és el llenguatge.

No, me confesé por lo bajo y atribulado; no, esta senda no me conducirá a buen puerto. Fue entonces, después de experiencia tan enojosa, cuando decidí emprender otro camino. Este se propuso dos objetivos:

a) ¿Qué pretendía, Wittgenstein, analizando el lenguaje?
b) ¿Cuál era la estructura del libro?

Si obtenía satisfacción con las respuestas, el resto me parecía cosa de coser y cantar.

Transcurridos meses de paciente indagación concluí que el propósito del *Tractatus* no era otro que:

a) Saber qué hace posible la correlación de lenguaje y mundo.
b) Saber cuándo dicha correlación pasa a ser sensata; es decir, cuándo se habla con sentido, con significación. Y no a tontas y a locas. A ciegas.

Dentro de la esfera de *mundo* —aquello que yo no era— colocaba yo a Dios, a la moral y a la estética. Con el planteamiento de Wittgenstein me vi forzado a modificar este *parti pris*. No fue faena hacedera. ¿Adónde iba a parar mi Dios si no se situaba entre las realidades exteriores a mi yo?

En lo tocante a la estructura del *Tractatus* descubrí en él claramente siete capítulos; eso sí, el último consta solamente de una línea. Chocante.

Los temas de los capítulos son:

1. El mundo es la suma de sucesos.
2. Los sucesos, o hechos, constituyen estados de cosas.
3. La imagen lógica de los hechos es el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con sentido pleno.
5. La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales.
6. La forma general de la verdad es la forma general de la proposición. (*Verdad* como descripción de lo real).
7. De lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio.

Encontré en *Carnets* (publicado por Gallimard, París, 1971) un texto de Wittgenstein que colocó luz en mi pesquisa:

> Ma tache «tout entière» [se refiere al *Tractatus*] consiste à expliquer [*erklären*] la nature de la proposition [*Der Satz*]. C'est à dire à donner l'essence de tous les faits, dont la proposition «est» l'image.

Su propósito apunta a relacionar los *hechos* (*Tatsachen*) y *lenguaje sensato*, es decir, con sentido. Los siete capítulos se reducen a esto. La proposición re-

fleja el mundo. ¿Por qué? El espacio lógico es común a mundo fáctico y a lenguaje que lo reproduce. Los objetos son las referencias (*Bedeutungen*) de los nombres, los cuales permiten a la proposición *tocar* la realidad. La proposición pasa a ser, así, una imagen (*Bild*) del mundo. La estructura lógica del mundo y la estructura lógica de las proposiciones, en consecuencia, coinciden. Únicamente el lenguaje —y no la inducción— permite pensar la estructura lógica del mundo. Conocer la esencia del lenguaje permite conocer la esencia del mundo.

En el *Tractatus*:

2.063. La realitat total és el món.
2.1. Ens fem imatges dels fets.
2.12. La imatge és un model de la realitat.
2.18. El que cada imatge [...] ha de tenir en comú amb la realitat per a poder-la arribar a reproduir [...] és la forma lògica; és a dir, la forma de la realitat.
2.19. La imatge lògica pot reproduir el món.
2.223. Per a conèixer si la imatge és vertadera, o falsa, l'hem de comparar amb la realitat.
3. La imatge lògica dels fets és el pensament.

Aquello que es necesario en el lenguaje es necesario en el mundo. ¿Y en qué consiste *esto necesario*? En la forma lógica de la realidad, la cual coincide con la forma lógica de las proposiciones, las cuales se refieren a la realidad.

Pero ¿en qué consiste dicha lógica? En la condición de posibilidad de la significatividad de las proposiciones, las cuales apuntan al mundo.

Comprendí que así como Kant quiso definir los límites del pensamiento, Wittgenstein ha querido trazar las fronteras del lenguaje. La lógica, para este segundo pensador, señala los límites de la posibilidad del lenguaje.

3.031. Es deia en altre temps que Déu ho pot crear tot, llevat d'allò que anés en contra de les lleis lògiques.

Considerando la relación lógica entre mundo y lenguaje, según Wittgenstein, confieso que nunca vi, o entendí, por qué las propiedades lógico-sintácticas del lenguaje tenían que ser también propiedades del mundo al cual apuntan los nombres. Pero él lo sostiene:

6.13. La lògica no és cap doctrina, sinó un reflex del món.
La lògica és transcendental.
6.3. Fora de la lògica tot és casualitat.

Pero por qué razón mundo y razón coincidían en la lógica, no acerté a verlo.

Sin embargo, me noté cómodo con los siguientes puntos:

> 4.05. La realitat és comparada amb la proposició.
> 4.06. La proposició només pot ser vertadera, o falsa, en tant que és una imatge de la realitat.

Una proposición positiva únicamente tiene sentido cuando sus términos representan realidades existentes.

Las proposiciones disfrutan de sentido si tienen la posibilidad de correlación con el mundo; las proposiciones lógicas no representan por ellas mismas el mundo. Es necesario confrontarse con él.

Leyendo el *Tractatus* no pude menos que pensar en Tomás de Aquino y su definición de verdad. Escribió este medieval:

> La verdad se halla en nuestro espíritu en tanto que se adecua a la realidad percibida.

Esta es la verdad, concebida como correspondencia entre «pensamiento-lenguaje» y «mundo perceptible». Wittgenstein en el *Tractatus*:

> 2.1. Ens fem imatges dels fets.
> 2.11. La imatge representa el fet en l'espai lògic.
> 2.12. La imatge és un model de la realitat.
> 2.15. Que els elements de la imatge estiguin relacionats entre ells d'una manera determinada, representa que les coses estan relacionades així entre elles.
> 2.222. La veritat o falsedat de la imatge consisteix en la concordança o discordança del seu sentit amb la realitat.
> 2.223. Per a conèixer si la imatge és vertadera o falsa, l'hem de comparar amb la realitat.
> 2.225. Una imatge vertadera «a priori», no existeix.

La proposición, o imagen, por ejemplo, «Sócrates es sabio» no hace más que transponer el hecho real: «Sócrates es sabio». La forma lógica, o estructura, de la proposición y del hecho son comunes a los dos. Aquello que la imagen representa constituye su *sentido*, pero no su verdad; para que se dé la *verdad* de la imagen, esta tiene que representar fielmente al hecho real.

No me resultó, en su día, excesivamente cómodo seguir a Wittgenstein hasta aquí, pero lo logré aunque seguían bailando locamente los tres interrogantes salvajes (¿Dios existe? ¿Qué es la verdad? y ¿Por qué tengo que ser bueno?) y aún añadía un cuarto: ¿Qué es lo bello? Porque ¿qué hecho tenía delante —ninguno— cuando formulaba las cuatro fieras preguntas sin cuyas respuestas no atinaba a organizar mi existencia? ¿Sería cuestión de preguntas carentes de sentido? De ser así, ¿cómo es que me veía forzado a expresarlas? ¿Por ventura el ser humano es un desatino, un despropósito, que tiene que vivir de contradicciones? La evolución nos ha entregado un cerebro botarate y tararí. ¿Solamente las ciencias poseerían seriedad siendo, el resto de los enunciados, desatino y barbaridad? Dios, Verdad, Bondad y Belleza ¿acabarían en alelamiento y chuminada? Con la metafísica arruinada, me percaté de que mi alma se amilanaba hasta el extremo de desfallecer. Dios, Verdad, Bondad y Belleza constituían, aquellos años, los sostenes de mi existencia, de alguna manera creyente todavía. No he acertado a vivir, a secas, de la realidad; en todo tiempo he necesitado a lo irreal majestuoso.

Wittgenstein, después de presentar a la realidad —todo aquello que sucede en el «espacio-tiempo»—, analiza el lenguaje que la reproduce. ¿Cuándo un enunciado lingüístico disfruta de sentido (*Sinn*) denominándose entonces *proposición*? Tendrá sentido, un enunciado, cuando se refiera a algo que pueda describirse porque se trata de algo, precisamente, que sucede en el mundo. Es cuestión en tal caso de *proposiciones* propiamente dichas, ya que se cuenta con *sinn-voll*, con sentido pleno.

Una cosa es el *sentido* de una proposición y otra distinta su *verdad*. El *sentido* es el conjunto de condiciones de verdad; la *verdad*, en cambio, de la proposición está en su confrontación con un estado fáctico de sucesos. Solo en este segundo caso podemos referirnos a que sea verdadera, o falsa, una proposición.

¿Qué sucede con las proposiciones lógicas y matemáticas, las cuales no están referidas a los acaecimientos mundanales? Pasa que son simples tautologías:

> 4.461. La proposició mostra allò que diu; tautología i contradicció mostren que no diuen res. La tautologia no té cap condició de veritat, perquè és vertadera sense condicions; i la contradicció no és vertadera sota cap condició. Tautologia i contradicció són buides de sentit.
> 4.462. Tautologia i contradicció no són imatges de la realitat. No exposen cap situació possible.
> 6.1. Les proposicions de lògica són tautologies.
> 6.2. La matemática és un mètode lògic.

Por tanto, matemáticas y lógica carecen de sentido; son *sinnlos*. Pero resultan coherentes. ¿Cuál es, en consecuencia, el valor de la lógica? Expone verdades *a priori* con absoluta independencia de los hechos del mundo; por consiguiente su función es simplemente trascendental, o sea, condiciona *a priori* los hechos del mundo y las proposiciones con sentido. Con esto topamos con la frontera entre aquello que puede ser dicho y aquello que no puede decirse. Expresado con lenguaje más llano aunque sea menos preciso: se puede decir lo observable y hay que callar delante de lo no observable.

Entendí estas cosas, más bien complejas; pero mis cuatro interrogantes no se referían a hechos que suceden en el mundo. ¿Qué hacer con ellos? A Dios, a la Verdad, a la Bondad, a la Belleza y añadiría, además, al *yo* desde el cual observo el mundo y desde el cual, más o menos, entiendo a este, ¿los tiro a la basura? En tal supuesto, ¿cómo continuar viviendo como ser humano en vez de llevarlo a cabo como una ameba o un gorila?

Aquello que sucede en el mundo, afirma Wittgenstein, no es necesario lógicamente, sino meramente casual:

> 6.36311. Que demà sortirà el sol, és una hipòtesi; i això vol dir que no «sabem» si sortirà.

La lógica únicamente me asegura que es *posible* que salga, pero hay que aguardar al hecho para no poder dudar. El mundo *es*, pero está desnudo de *tener que ser*. ¿Y las leyes astronómicas, físicas, químicas, biológicas?, responde:

> 6.371. Tota la visió moderna del món es basa en la il.lusió que les lleis anomenades de la naturalesa són les explicacions dels fenòmens de la naturalesa.
>
> 6.372. [...] com els antics s'aturaven en Déu i en el destí.

Las ciencias *describen* el mundo, pero jamás lo *explican*. El mundo está *ahí*; eso es todo. Y a quienes no quedamos satisfechos con la mera presencia de los sucesos naturales e históricos ¿qué nos queda?, ¿bostezar?

Wittgenstein en el *Tractatus* cae en la cuenta del sobresalto que acabo de expresar:

> 6.41. El sentit del món ha de trobar-se fora d'ell. En el món tot és tal com és, i tot succeix tal com succeix; en ell no hi ha cap valor [...]

> Allò que ho fa no-casual no pot trobar-se «en» el món perquè, si no, això seria, al seu torn, casual.
> Ha de trobar-se fora del món.

Describimos científicamente inundaciones, epidemias, asesinatos..., pero los «fundamentos» de los juicios valorativos que se profieren sobre tales hechos no constituyen dato fáctico alguno. Hablo de los «fundamentos». Lo *meta-físico* es algo ultramundado.

> 6.421. És clar que l'ètica no es pot expressar. L'ètica és transcendental. (Ètica i estètica és u.)

¿Por qué razón ser bueno? Y Wittgenstein me responde: el lenguaje no puede responderte. Con tu óbito, dirá él, el mundo no cambia; únicamente cesa para ti. Como si me soltara: no vales un pito.

> 6.4312. La solució de l'enigma de la vida en l'espai i el temps es troba «fora» d'espai i temps. (No són pas problemes de la ciencia natural.)

¿Y Dios?, le pregunto a bocajarro y sin paliativos:

> 6.432. Déu no es revela «en» el món.

Y con mayor contundencia, si cabe, me arroja al rostro:

> 6.5. Si una resposta no es pot expressar, la pregunta que li correspon tampoc no es pot expressar.

Como si me dijera: cállese usted y no haga el idiota. Solo los imbéciles preguntan estas cosas. ¿«Hay Dios»? ¿«Por qué tengo que ser bueno»?, formulaciones estúpidas. E insiste:

> 6.51. El dubte només pot existir on existeix una pregunta; una pregunta, només on existeix una resposta, i aquesta, només on quelcom «pot» ser «dit».

Pero Wittgenstein tiene compasión de la idiotez de quienes pensamos estas cosas expresándose así:

6.52. Tenim la sensació que fins i tot quan «totes les possibles» preguntes científiques s'han contestat, encara no s'han tocat gens els nostres problemes vitals.
Ben cert, aleshores no queda, justament, cap més pregunta; i precisament això és la resposta.

No contamos con preguntas metafísicas. Ni sobre *Dios*, ni sobre el fundamento del *conocimiento*, ni sobre la ética, ni sobre la *estética*, ni sobre el *yo* metafísico —no hablo del psíquico—. No disponemos de lenguaje adecuado. ¿Todo esto por la borda, pues? ¡Alto!, me dijo:

6.522. L'inexpressable, tanmateix, existeix. Es «mostra», és allò místic.
6.54. Les meves proposicions són il.luminadores quan aquell que m'entén les reconeix, al final, com a insensates, quan ell, gràcies a elles —pujant-hi— s'ha enfilat més amunt d'elles.

Me vinieron unas ganas desmedidas de subir encima de todas las «preguntas-respuestas» insensatas para ver qué había más allá. Pero en el mismo instante, con voz enérgica, me suelta sin miramientos:

7. D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci.

Permanecí paralizado. ¿Ni tan solo abrir la boca en lo que toca a lo crucial e inesquivable? Que sí hay fundamento, que sí tenemos que vivir éticamente, que sí existe lo bello..., pero haga el favor de no hablar de tales cosas. No contamos con palabras para ello. Francamente, me dije: ¡Váyase usted a hacer puñetas! Esto es afirmar que tal vez haya un bombón, pero, aunque lo hubiera, usted no va ni a verlo.

Si la mayor parte del *Tractatus* resulta válido, entonces únicamente queda ser escéptico, agnóstico, o acaso cínico o, por lo menos, mordaz, satírico o guasón y cachondo. A no ser que alguien fuera tan gilipollas que le diera por suicidarse. Allá él. Bueno, además, están los tontos de remate —la gran mayoría—; a los tales, dejémoslos en paz.

Y preferí el texto del Éxodo bíblico:

Entonces Moisés pidió a Yhwh:

—¡Hazme aparecer tu gloria!

Respondió Yhwh:

—Yo haré pasar todo mi esplendor ante ti y gritaré delante de tu rostro mi

nombre «Yhwh», porque yo hago regalos a quien quiero y favorezco a quien me da la gana. Pero tú no puedes ver mi faz; en manera alguna. Porque un ser humano no puede verme y continuar vivo.

Y añadió, Yhwh:

—Aquí tienes un sitio cerca de mí; ponte encima de la roca. Cuando pase mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado. Después retiraré la mano: verás mi espalda, pero mi rostro no lo verás nunca (Éxodo 33, 18-23).

«Yhwh-Dios» es invisible e intocable; por consiguiente, pasa a ser inefable, indecible, inenarrable. El latín *fari* fue «hablar»; *effabilis*, «expresable»; *ineffabilis*, «impronunciable», «indescriptible».

¿Cuentan lo mismo Wittgenstein y el libro bíblico del Éxodo? Vistos a la ligera, parece que sí. Pero el filósofo proporciona razones serias del silencio que impone; el Éxodo, en cambio, no es tan estricto. El Éxodo permite soñar, hacerse ilusiones.

Se me contará que también Wittgenstein deja abierta la puerta al ensueño y a la ilusión con aquello de que:

6522. L'inexpressable, tanmateix, existeix. Es «mostra», és allò místic.

Pero, si palabras como *existir*, *mostrar* y *mística* nada significan pues carecen de *sinn-voll*, entonces ¿por qué se atreve a hablar de *mística*? Este enunciado ¿no va contra todo lo sostenido por el mismo Wittgenstein en el *Tractatus*? Que él tuviera en su vida momentos de experiencia mística, no va más allá de tratarse de vivencias psíquicas suyas y, por tanto, subjetivas. Nada tiene que ver, esto, con lo sensato. ¡Allá usted, señor Wittgenstein, con la bioquímica de su cerebro!

El Éxodo, en cambio, habla poéticamente de poder ver de alguna manera a Dios; por lo menos su espalda, su dorso. Una insinuación tal vez entusiasmadora para algunos. Lo ignoramos todo acerca del Absoluto —¿cómo algo relativo iba a hacerse con aquella realidad que lo supera del todo?—; sin embargo, nos queda la ilusión o, si se quiere, el delirio y la fantasía. Quizá no contemos con «Yhwh-Dios», pero podemos soñar despiertos y hasta nos es posible conjeturar. Preferible fantasear que morir completamente idiota y lelo.

Alcanzado este punto de mis vivencias existenciales me asaltó la memoria un estribillo de la poesía castellana del Renacimiento que en su día me afectó. El título del texto poético era: *A la muerte de mi padre*. Dice el estribillo en cuestión:

Dejadme llorar,
orillas del mar.

Cerrada la excursión por las entrañas de Ludwig Josef Wittgenstein —su *Tractatus*—, se me antojó que el dicho estribillo objetivaba de forma irreprochable mi estado de ánimo.

Mehr Licht! («¡Más luz!»), que gritó Goethe *in hora mortis*. Nadie se la proporcionó y se hundió en la lobreguez.

Juan de Yepes (san Juan de la Cruz) (1542-1591)

Dos constantes de mi vida han sido: huir de lo que me molesta y desobedecer cómodamente siempre que se tercie. Esto se traduce en asco de la ascesis y en simpatía por la mística. Lo primero se explica fácilmente; en cambio, relacionar desobediencia y experiencia mística puede de pronto despertar, como mínimo, sorpresa. ¿Qué columbré en el misticismo? Una manera gallarda de evadirse de la autoridad, del poder eclesiástico. Si lo crucial en el fenómeno religioso está en arrimarse a Dios, a lo Sagrado, y el místico llega a palparlo o, cuando menos, a experimentarlo de algún modo, ¿qué necesidad tiene de papas, obispos, sacerdotes, de instituciones sociales, de Derecho Canónico y de teologías? Él, el místico, toma un tren expreso y raudo mientras el resto de los mortales tenemos que contentarnos con convoyes que paran en todas las estaciones y avanzan cachazudamente, como gansos. No pueden ser tan zopencos, los místicos, que suspiren por montarse en nuestros trenes tardos y flemáticos. El tiempo de la historia les cae gordo; ellos, ¡zas! y ya está. Somos los restantes quienes como bodoques y tarugos cargamos con el peso del tiempo y sus inclemencias. Historia eclesiástica abarrotada de mugre y de guarrería muy poco divinas: este constituye nuestro afligido camino hacia el edén.

Concluí los estudios para escolapio en 1950. Constituyeron siete años de ascesis feroz: hambre, poco y mal dormidos, cilicio en la cintura algunos días, sin estufas reconfortantes cuando el frío en el Monasterio de Irache al pie del Montejurra nevado congelaba las carnes, desprovistos de agua corriente helándose algunas noches el líquido en la jofaina, rompiendo el silencio acre y severo tan solo veinte minutos por la mañana y media hora por la tarde. Tan espartana vida no fue solamente fruto de ascesis decidida por los superiores, sino resultado también de la dictadura militar que el general Franco, un gallego castellano, impuso a la población después de haber ganado la Guerra Civil (1936-1939). Andábamos necesitados de todo. El cilicio con sus púas mortificadoras fue cosa de más; el señor Franco y los suyos no se habían entretenido con este detalle. Les bastaba con que padeciéramos hambre. Todos menos

ellos, los *franquistas*, unos fascistas inspirados en el italiano Mussolini y fascinados por Hitler, el Führer alemán. En España la alta jerarquía eclesiástica católica estaba mayoritariamente con el déspota español. El catolicismo hispano era su legitimación ideológica: Cristo al servicio del diablo. Ni Papini llegó a tanto.

Acabé aborreciendo a la ascética: se me había indigestado. Y menos mal que superé un inicio de tuberculosis que mordía el lóbulo superior del pulmón derecho. Barruntaba que la mística en su esencia era harina de otro costal; no se dedicaba a torturar, sino que procuraba el ingreso directo en la venturanza sempiterna. Sin injerencias de lo espacio-temporal como cardenales o tribunales eclesiásticos.

Estos extremos y otros por el estilo los medité muchas noches insomnes tendido sobre tres tablas de madera cubiertas por una márfega, o jergón, de perfolla de maíz.

En febrero de 1950, último curso de mis estudios teológicos y bíblicos, cursamos una asignatura titulada Ascética y Mística. El libro de texto fue una obra, con el mismo nombre, escrita por un padre carmelita cuyo nombre he olvidado. ¿Crisógono? Durante este cursillo precisé, eso sí, el significado de ciertos vocablos que más tarde cursando Filosofía en la Universidad de Barcelona reelaboré.

Ascesis. El verbo griego *askeo* significó: «trabajar un material», «dar forma», «ejercitarse en algo». *Askesis* fue: «ejercicio», «práctica», «esfuerzo atlético». Un *asketes* es un «ejercitado», un «práctico», un «atleta».

La ascesis no ha constituido un invento cristiano; la filosofía griega elaboró ya el concepto de ascesis. Ciertamente, san Pablo se lo hizo suyo por ejemplo en la misiva a los creyentes de Colosas:

> Si moristeis con Cristo al sistema de este mundo, [...] buscad ahora lo de arriba (Colosenses 2, 20 y 3, 1).

Esta forma de ascesis subordinada al progreso espiritual vertebró al cristianismo oriental —san Clemente de Alejandría, san Juan Crisóstomo— así como al cristianismo occidental —san Ambrosio, san Agustín—. Los monjes tanto griegos como latinos buscaban con la ascética el logro de la *apatheia* o «indiferencia», propicia a familiarizarse con Dios. Pero la filosofía griega desde el pitagorismo hasta el neoplatonismo había pensado ya la ascética, la *askesis*, como ejercicio del cuerpo y del espíritu que dispone, con la ayuda de la razón, la vía que conduce a la virtud, a la realización de la naturaleza humana.

Así Epiktetos (50-125) en su *Enkheirídion*, o *Manual*, escribió:

Ejercítate en el sufrimiento.

Esta recomendación en el seno del estoicismo debe entenderse no a modo de invitación al dolor por el dolor, sino como vía para conseguir la autarquía o independencia o dominio de sí mismo. El ascetismo de los estoicos no fue más que la práctica del perfeccionamiento incesante de uno mismo. No me extrañó leer durante los estudios universitarios de Filosofía que Lucius Annaeus Séneca (4 a.C. – 65 d.C.) había escrito, en *Ad Lucilium epistulae morales*, que la conversión platónica de la mirada no tiene que ser otra cosa que alcanzar la:

Potestas sui.

Únicamente este autodominio produce el *gaudium* de la libertad, la cual logra deshacerse de las cadenas con que nos tiene sometidos la *voluptas*.

Estos textos estoicos me recordaron más de una plática religiosa y más de un consejo proporcionado en el confesionario. En el centro universitario barcelonés tales citas se dirigían exclusivamente al intelecto y a la memoria; a lo largo de mi formación para escolapio, en cambio, estos textos apuntaban directamente a la voluntad.

Incluso mucho más tarde (a finales del siglo XX) leyendo *La formation de l'esprit scientifique* (1938), del filósofo francés Gaston Bachelard (1884-1962), descubrí otro concepto de ascesis que, por cierto, se me presentó chocante. Bachelard se refiere a:

Cet ascétisme qu'est la pensée abstraite.

La educación científica aparta de las representaciones sensitivas y de las imágenes generales en provecho de la conceptualización y de la verificación. Curiosa ascética esta, aunque no se aparte de la etimología griega.

De la *askesis* griega me quedé con la idea de Diógenes Laertios (final del siglo II e inicio del siglo III) en su *Bíoi Kai gnomai ton en philosophía...*, donde recoge informaciones sobre filósofos desde los orígenes de la filosofía. Al referirse a los filósofos griegos *cínicos* antiguos (siglos V-IV a.C.) cuenta que la *askesis* no fue más que *un atajo hacia la virtud*; solo con aquella pueden vencerse los últimos *pónoi*, («fatigas», «negocios», «dificultades», «dolores», «angustias», «batallas»). Él, Laercio, busca los últimos esfuerzos con ánimo de que

sean *pónoi Katà physin*, unos dolores que se adecuen a la pauta de la naturaleza. Con la ascesis el filósofo *cínico* pretende vivir en la serenidad más perfecta sean cuales sean las circunstancias; de tal guisa abraza la felicidad, la cual queda definida por los conceptos de autarquía, de libertad y de apatía (en sentido etimológico, este concepto; sin *pathos*).

Regreso al año 1950 encontrándome todavía en el entro de Estudios Superiores de los escolapios, situado en Albelda de Iregua, muy cerca de Logroño. Abandoné el centro en junio. Un día de aquella primavera el profesor de Ascética y Mística vino al aula con un libro de poesías de san Juan de la Cruz y con voz queda pero muy sentida nos leyó las *Canciones*, las ocho canciones, de *Noche oscura*. Traigo ahora la primera, la tercera y la octava:

1. En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

3. En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

8. Quedeme y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Finalizada la última estrofa, el profesor se encerró en el silencio y los alumnos nos perdimos unos por los Cerros de Úbeda y otros por los entresijos y secretos del alma. Personalmente me palpé seducido. Conocía de nombre a san Juan de la Cruz, pero no le había gustado. En aquel instante me hizo estar sobre ascuas. ¿Qué decía la poesía?; por lo menos ¿qué insinuaba? «Sin otra luz y guía» —sin curas, sin misas, sin confesionarios— «el rostro recliné sobre el Amado» —meta del anhelo vertebrador de toda existencia humana.

El profesor despertándose de la quimera nos miró de hito en hito y vino a contar algo así:

> Aquí se relata cómo el alma se dispone para llegar a la unión divina. Es preciso desembarazarse de todo lo temporal y no enredarse con lo espiritual permaneciendo en la suma desnudez interior.

Para amar a Dios, me decía, necesario es desembarazarse de todo lo temporal, es decir, prescindir de la Iglesia y de sus ocurrencias, extremos descaradamente temporales. Lo de no enredarse con lo espiritual se me escapaba, pero no quise preguntárselo al profesor porque barruntaba que estaba pisando terreno quebradizo.

Me nacieron unas ganas tremendas de conocer al personaje. ¿Dónde había nacido? ¿Qué había estudiado? ¿Cómo se relacionaba con los jerarcas de la Iglesia? E igualmente me asaltó un interrogante que se me antojó impertinente: ¿estará bien del coco este tío? Esto quedó para mis adentros aunque mascullara alguna que otra inconveniencia.

Había cumplido veintidós años. A finales de junio, concluidos mis estudios para escolapio, me designaron el Colegio de Nuestra Señora, de Barcelona —calle Diputació 277, junto al paseo de Gràcia—, como residencia. Entre los colegas encontré al poeta escolapio Ramon Castelltort. Tratar con él configuró un regalo.

En la misma comunidad residía otro escolapio, Josep Liñán, quien por edad se situaba entre Castelltort y yo. Trabé amistad con Liñán, el cual me pasó las siguientes obras del poeta:

— *Mi soledad sonora* (1941).
— *Breviario espiritual* (1944).
— *Arpa en éxtasis* (1945).
— *Voz sin alas* (1946).
— *Sencillamente...* (1947).
— *Poema del ciego que vio a Cristo* (1949).

Castelltort había nacido en Igualada en 1915, y falleció de forma súbita en 1966 a los cincuenta años de edad y tres meses. Había sido profesor mío de Literatura, en 1943, cuando cursaba el bachillerato.

Me impresionaron poemas del poeta. Algunos me recordaron a Juan de la Cruz. No puedo menos que ofrecer unos pocos:

> Preguntó una luciérnaga
> mirando a las estrellas:
> ¿Por dónde habéis subido? (*Sencillamente...*)

Yo no sé que decía
la fuente,
pero reía,
a la hora del poniente. (*Mi soledad sonora*)

Dijo el Amado:
¿No lo sabes? Las cosas
son tus hermanas.
¡Ya entiendo por qué huelen
con tal fervor los lirios! (*Arpa en éxtasis*)

[...] y yo sin Ti, Señor, soy solamente
una sed infinita. (*Salmo del corazón en soledad*)

La brisa pasó cantando:
pero una noche —¡qué gimes!—
llenará tu soledad
una mariposa blanca. (*Sencillamente...*)

Sin esperanza.
Mi vida, un lago huérfano.

Pero las gotas
de tu llanto le han dado
los primeros nenúfares. (*Arpa en éxtasis*)

Hoy, amapolas,
¿por qué sangran los gritos
de las espigas? (*Sencillamente...*)

¿No oís ese sollozo estrangulado
que choca en las esquinas de callejones turbios?
Los suburbios acusan: quien esté sin pecado
que apedree la frente de todos los suburbios. (*Viento que gime*)

Estos días en que escribo puede que más de uno se interrogue así: pero ¿por qué Castelltort escribía en castellano siendo hijo de Igualada? Mi respuesta es contundente: ¿quién le ha castrado a usted la memoria? Franco ha existido y, a lo mejor, no ha muerto todavía.

El poeta nos dejó, a pesar de todo, versos en catalán, escritos, eso sí, al margen de lo social público:

Cada estel era un crit aquesta nit.
Que n'és de trist cridar la mare, ara,
i sentir que el silenci ens omple el crit.
Camí del cel… i no ha tornat encara!
ja és un adéu que plora cada estel.
Amics: ja no tinc mare,
vull dir que no és a casa, sinó al cel.

O este otro par de versos:

L'Amor no canta […]
Hi ha ocells encara?

Después de meses regocijándome con los escritos poéticos de Castelltort me atreví una noche, terminada la cena, a preguntarle:

—¿Usted es místico?

A lo que me respondió divertido:

—¿Yo? Escribo versos. Nada más. ¿Místico? San Juan de la Cruz.

En días consecutivos me platicó de mística apuntando a Juan de la Cruz, a Teresa de Ávila, a Fray Luis de León, a Juan de Ávila y a Ramon Llull. Muy serio soltó:

—No haga caso a Ortega y Gasset cuando escribe en *Estudios sobre el amor* que «El extático es un frenético». El místico no es ni un delirante ni tampoco un ñoño. —Y añadió—: En *Noche oscura* Juan de la Cruz tiene unos versos nada blandengues.

—¿Cuáles, por favor?

—Estos:

¡Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

Tales versos proclaman la unidad que produce el amor cuando alcanza el término. La paz resulta entonces soberana. Si un día va a Roma considere *La transverberación de Santa Teresa*, obra de Bernini, me aconsejó.

Y se puso grave, Castelltort, cuando mesuradamente me preguntó:

—¿Ha leído la versión al castellano que hizo Fray Luis de León del hebreo *Shir ha-shirim* (*Canto de los cantos*)?

—No —respondí.

—Pues he aquí unos versos:

Béseme con su boca, a mí, el mi amado: son más dulces que el vino tus amores.

Andaba, yo, boquiabierto cuando agrega:

—En *Canciones entre el alma y el Esposo*, Juan de la Cruz nos regaló los versos siguientes:

Entrado se ha la Esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

Con una chispa de enojo sentenció Castelltort:

—¿Estas son expresiones remilgadas o melindrosas?

Fueron meses de reflexión acerca de la mística y del arte. Deliberación ceñuda que terminó en desazón no faltando momentos de desdén pronto vencidos. ¿Será la mística una modalidad sublimada de la erótica? No conocía todavía a Sigmund Freud. Juan de la Cruz se las traía. Transcurridos bastantes años tuve la oportunidad de romperme los cascos acerca de la esencia del arte y su posible vinculación con la mística conversando con mi amigo Josep Jassans, natural también de Alforja, un escultor considerable fallecido en 2006. Tuvimos que comentar *Wahrheit und Methode* de Hans-Georg Gadamer, pero ahora no viene al caso puesto que únicamente rememoro mi prístina experiencia, alarmante, de Juan de Yepes.

En 1950, recién llegado a Barcelona y transcurridos siete años de exilio voluntario por razones de estudio, España era para mí solamente una palabra huérfana de contenido. Como carecía de talante romántico —la España eterna se me antojaba un desvarío—, no encontré mejor manera de inyectarle significado a este vocablo que recorrer ciudades, pueblos, campiñas y montes, que los políticos habían decidido que constituían trozos, pedazos o fragmentos de lo que podría ser España. Acompañé mis desplazamientos con informaciones históricas de suerte que espacio visible y tiempo recordado pudieron configurarme el significado lingüístico del significante o dicción *España*.

Dediqué unos años —vacaciones navideñas, de Semana Santa y estivales— a perfilar lingüísticamente el término *España*. Me acompañó siempre mi hermana Maria con su Seiscientos. Pues bien, al sorprenderme el susto san Juan de la Cruz, decidí andar por los parajes en los que el místico cobró aliento vital.

Juan de Yepes nació en el villorrio de Fontiveros, provincia de Ávila. Año de 1542. El último de tres hermanos. España de la segunda mitad del siglo XVI

imperando el no muy sano mentalmente Felipe II (Gregorio Marañón *dixit*), un enamorado de la sádica Inquisición española. Fue amo de España entre 1556 y 1598. Juan de Yepes moría, en Úbeda, el 14 de diciembre de 1591 en la primera hora. Una biografía, pues, incrustada en la España de Felipe II. Año 1588: derrota grotesca de la Armada Invencible.

Arévalo, ciudad de la provincia de Ávila, arquitectura mudéjar. Aquí se retiró en 1548 con su madre y su hermano mayor a la muerte del progenitor y de su otro hermano.

Medina del Campo, en la provincia de Valladolid; aquí se traslada, la familia, perseguida por el hambre. Llegó en 1551 y él no abandonó la ciudad hasta 1564. Trece años bajo la mirada seria del Castillo mudéjar de la Mota y con la presencia persistente de las ferias agrícolas y ganaderas. Aquí estudió Humanidades (1559-1563) en el colegio de los jesuitas recién establecido. Se hace fraile carmelita en el mismo año 1563. Los carmelitas, fundados en el Monte Carmelo (en el actual Estado de Israel), en 1185, se refundaron en Inglaterra y en Francia en el siglo XIII. Teresa de Ávila, en 1562, reforma a los carmelitas volviendo al espíritu primero del Monte Carmelo. Muy pronto Juan de Yepes se unirá al nuevo estilo carmelitano.

Llega a la ciudad de Salamanca en 1564. Río Tormes. Frío intenso en invierno. San Esteban, centro de estudios de los dominicos; La Clerecía con la fuerza intelectual joven de los jesuitas. La universidad en su máximo prestigio. Juan de Yepes estudia filosofía y teología por espacio de cuatro años.

En el verano de 1567, en Medina, encuentra a Teresa de Cepeda y Ahumada (santa Teresa de Ávila) que está allí fundando un monasterio. Esta le convence para que reforme a los carmelitas varones. De regreso a Salamanca, concluye sus estudios teológicos.

Año 1568. Inicia en Duruelo —no visité esta población— la reforma carmelitana entre los religiosos según la inspiración de Teresa.

Año 1570: en Pastrana, en la provincia de Guadalajara, se cuida de los jóvenes que quieren hacerse carmelitas descalzos o reformados.

Año 1571: lo pasa en Alcalá de Henares (provincia de Madrid) donde brilla la universidad fundada por el cardenal Jiménez de Cisneros en 1500. ¿Qué hace? Organizar un centro de la Reforma carmelitana.

Desde 1572 hasta 1576: en Ávila, la amurallada, la gélida en invierno, la gris, la de rebaños de corderos paciendo por los alrededores. El Adaja la besa y luego fenece en el río Duero, harto de tanta severidad. Basílica de San Vicente, la bella. La catedral con un pie en el románico y el otro en el gótico. Convento de la Encarnación del cual escapó Teresa a fin de engendrar una

reforma carmelitana, repleta de misticismo agridulce. Él, Juan, confiesa monjas. Una escapada a Almodóvar (Ciudad Real).

Noche del 2 de diciembre de 1577 en Ávila. De Ávila a Toledo. Toledo, ciudad de cristianos, moros y judíos. Catedral gótica concluida en el renacimiento. Sinagogas de Santa María la Blanca, del XIII, y del Tránsito, del XIV, San Juan de los Reyes. El Greco sigue pintando santos en llamas. Noche del 2 de diciembre de 1577: secuestran en Ávila al fraile Juan de la Cruz. ¿Quiénes? Pues los religiosos del antiguo Carmelo. Lo encierran, en Toledo, en una rinconera. Nueve meses de tratamiento severo, despiadado.

Año 1578: huye de la cárcel toledana y va a Andalucía. Jaén, la de los olivares. Catedral del XVI.

Año 1579. Baeza; a su vera discurre el Guadalquivir. Arquitectura renacentista. Han terminado (1566) el convento de San Francisco. Juan funda un centro de los nuevos carmelitas.

Año 1582. Juan se instala en Granada donde residirá seis años. Sierra Nevada, blanca y fría. Los ríos Darro y Genil la riegan. En 1492 los conocidos como Reyes Católicos se la comieron. Queda la Alhambra. Los moriscos se rebelan en 1568. Expulsión. ¿Él? Místico. Además, escribe y escribe.

Año 1588. Segovia, al pie del Guadarrama. Los romanos olvidaron aquí un acueducto. ¡Ah, y el Alcázar!, soberbio. Aquí en 1474 la abuela de Felipe II, Isabel, cubierta con la chistera de Católica, fue coronada reina de Castilla. Juan de la Cruz tiene problemas con otros frailes, conflictos que dañan su salud.

Año 1591. Año de desenlace. Úbeda, donde el Guadalquivir podría llevarse los despojos del místico. No lo hizo por respeto. Había fallecido el 14 de diciembre cuando el alba nacía. En 1593 se trasladan los restos de Fray Juan de la Cruz a Segovia; allí, deferente, le pregunté: ¿fuiste feliz, Juan? No tuve respuesta y el Seiscientos me devolvió a Barcelona.

Pisando tierras, viendo muros, oyendo al vendaval, oliendo el campo…, intenté entender mejor al carmelita que quiso ir al paraíso por vía directa. En Segovia caí en la cuenta de que no hizo más que caminar hasta que se quedó sin camino. A Abraham habíale sucedido lo propio.

En los años cincuenta del siglo pasado las tierras que pisé a fin de darme cuenta del alma de Juan de Yepes eran campos y poblaciones desamparadas, adustas, hasta tal extremo que al imaginar cómo serían en el siglo XVI, me confesé que hizo bien, Juan, de evadirse de esta tierra y escaparse místicamente hacia lo alto.

Recuerdo que espoleado por los escritos de José Luis López Aranguren, concretamente su *Ética* de la editorial Revista de Occidente, hurgué en la etimología de la palabra *mística*. Sin duda esto me regalaría pistas sugestivas.

El verbo griego *myo* significó: «cerrarse», «cerrar los ojos», «calmarse», «guardar silencio». De aquí proceden términos como *mystikós* («místico», «lo concerniente a los misterios», «arcano», «secreto»); *mystes* («iniciado en los misterios»); *mysterion* («doctrina secreta», «culto secreto» como en los Misterios de Eleusis); *mystiké* («mística»).

El mundo de la mística, por tanto, formaba un espacio para iniciados, para sujetos que se apartaban de lo público y de lo de todos con ánimo de ingresar en algo que existe aparte, escondido. Cultos de la época helenística —después del óbito de Alejandro Magno en 323—, cultos de Eleusis, misterios de Serapis, de Adonis, de Mithra y, ¿por qué no?, cultos cristianos. San Pablo se refiere al misterio de la salvación cristiana merced a la muerte de Cristo en la cruz.

Durante mis años de carrera universitaria realicé un estudio de las religiones mistéricas, dentro de la asignatura de Filosofía Antigua, por indicación del profesor. Habiendo topado ya con Juan de la Cruz constituyó una tentación entender la mística desde dichas religiones, cosa que por otra parte solicitaba ya la etimología de la palabra *mística*. ¿Sería el místico el cristiano perfecto?, ¿el irracional compacto?

Para comenzar, *ataraxia*, *apátheia*, para luego salvarse en la identificación con Dios. Escribió, Juan de Yepes, en el Libro Segundo de la *Subida del Monte Carmelo*:

A oscuras, y segura
por la secreta escala, disfrazada,
¡oh dichosa ventura!
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

Y comenta el místico carmelita:

Todos los grados [...] son secretos y escondidos a todo sentido y entendimiento. Y así, se quedó ella a oscuras de toda lumbre de sentido y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional.

Muerte y resurrección del dios, y muerte y resurrección del iniciado en la religión mistérica, trátese de la de Atis, de Adonis, de Osiris, de Mitra, o de Cristo. El ritual mistérico identifica al fiel con el dios que padece la muerte para que después, dicho fiel, participe del renacimiento del dios, el cual quedaba transformado, de esta guisa, en *soter*, «salvador».

Indefectiblemente me pareció siempre que Platón con sus dos mundos —aquí, o tierra, y allá, o cielo— estaba presente.

La mística es el puente que desemboca en el Absoluto prescindiendo de demostraciones racionales. Adiós al *logos*.

El profesor universitario se refirió a Plotino (205-270) en clase; comentando la Primera Ennéada, de su obra *Enneadas*, *Peri tou Kalou* («Acerca de Lo Bello»), nos dijo que el alma tiene que liberarse del cuerpo a fin de hacerse divina. Al místico le mueve la pasión por el Absoluto; merced a la ascética puede alcanzar el éxtasis con el cual se une a la divinidad. El profesor nos remitió al libro VI de *La República* de Platón, cosa que llevé a cabo aprisa y corriendo; ahora, en cambio, lo he leído sosegadamente. Escribió Platón:

> Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos (VI, 500, b).

El místico se une al Absoluto; al menos se lo cree.

Subida del Monte Carmelo y *Noche oscura* formaban una obra única pero según he leído se encuentra en los códices como dos obras. Parece que *Subida* era la introducción a *Noche oscura*. Gocé con la parte poética; pasé como gato sobre ascuas por encima de los comentarios en prosa. ¿Cómo proceder tan atolondrado e inconsiderado? La respuesta resulta sencilla: estaba metido ya en la lectura de los libros de Albert Camus a fin de elaborar la tesis doctoral. Los textos de uno y otro se propinaban trompazos sin piedad, pero yo me encontraba inmerso en la faena académica de la tesis. Abandoné a Juan de Yepes aunque no del todo, pues de vez en cuando le echaba todavía una mirada aunque solo fuera porque quería proseguir en mi fe cristiana. Camus me trajo a Sartre y los problemas subieron de punto hasta extremos salvajes y fieros.

Algo me quedó claro. El místico se transforma *a radice* porque tiene decidido participar amorosa e inefablemente del Absoluto. Como Eckhart, como Tauler, como Suso, como Ruysbroek, me decía, místicos cuyo pensamiento había estudiado, en la universidad, cursando la Filosofía Medieval de la mano del especialista Étienne Gilson (*La philosophie au Moyen Âge*, Payot, 782 páginas). El profesor de esta materia habíanos colocado en manos de Gilson. Gracias.

El itinerario místico es antiintelectual. Únicamente puede disfrutarse de Dios a base de negación, apoyándose sobre la nada. El alma tiene que ingresar en la *noche*, en el desnudamiento total. Dos noches: la sensitiva y la espiritual; esta segunda francamente terrible. Pero solo de este modo puede abrazarse al estado teopático con el cual se da la unión con la esencia divina:

El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.

Quedeme y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

No dispuse ni de tiempo ni de sosiego para hacerme cargo de *Cántico espiritual*, escrito en la cárcel de Toledo donde Juan estuvo encerrado en 1577 y 1578, pero ciertas lecturas me facilitaron la comprensión del texto aunque esta fuera precipitada y, acaso, desacertada e incluso equivocada; jamás he tenido experiencias místicas aunque sí he probado las amorosas. ¿Por ventura son allegadas o familiares entre sí?

Con estupor y malos pensamientos había devorado en 1954 el Cantar de los Cantares, *shir ha-shirim* de la Biblia hebrea que, por cierto, Fray Luis de León (1528-1591) había traducido al castellano, hecho que pagó con la cárcel. Leía yo —y considero lo más correcto— el Cantar de los Cantares como el amor apasionado de una joven y de un joven. Relato poético sensual en el cual Dios no aparece para nada. ¿Alegoría? Quienes sostienen esto caen en la sublimación de que ha hablado Freud en *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932). Transcribo dos estrofas —entre otras posibles— porque me han sido de ayuda en la comprensión del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz, con perdón de los pusilánimes y mojigatos. He aquí lo que narra el Cantar de los Cantares:

ELLA: Despierta, cierzo; llégate, austro;
orea mi jardín, que exhale sus perfumes.
Entra, amor mío, en tu jardín
a comer de sus frutos exquisitos.
ÉL: Ya vengo a mi jardín, amada mía,
a recoger el bálsamo y la mirra,
a comer de mi miel y de mi panal,
a beber mi leche y mi vino.

¿Orgasmo sexual o desposorio místico? A cada quien su preferencia.

Asimismo me fue de utilidad para hacerme cargo del *Cántico espiritual*, de Fray Juan de la Cruz, haber pasado horas durante los años cincuenta del siglo xx leyendo poesía y prosa de Fray Luis de León. Entre las poesías recuerdo *Noche serena*, *Oda a Salinas*, *A Felipe Ruiz*, ¡Qué descansada vida! He aquí cómo concluye *Noche serena*:

¡Oh campos verdaderos!
¡oh prados con verdad frescos y amenos!
¡riquísimos mineros!
¡Oh deleitosos senos,
repuestos valles de mil bienes llenos!

Al paladear los versos de Luis de León, me vinieron a la memoria Virgilio y Horacio, a quienes había trabajado, en latín, a mis dieciséis y diecisiete años. La lectura de Juan de la Cruz ha ido de la mano de la poesía bíblica y de la de Fray Luis de León.

Cántico espiritual da inicio con una poesía extensa, de cuarenta estrofas de cinco versos cada una, precedida de un Prólogo que pone sobre aviso en cómo entender el texto entero —canciones y, luego, comentarios— sin caer en ingenuidades. Declara, Juan, en el Prólogo:

> Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística [...] se pueden explicar.
>
> Como dice San Pablo (Romanos 8, 26), «El Espíritu del Señor...», morando en nosotros, «pide por nosotros con gemidos inefables» lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar [...]
>
> Amamos a Dios sin entenderle.

En la parte poética —la única a la que presté atención— se describe el largo itinerario del alma —la *esposa*—, locamente enamorada, hacia Jesús y la Trinidad divina —que configuran el *esposo*—. En el fondo nos encontramos delante de un proceso catártico. *Katharsis*: «purga», «purificación», «limpieza». Los cátaros eran los «puros» de los siglos xii y xiii. El ya *puro* es el *catharós*. El matrimonio místico supone haber quedado totalmente purificado hasta tal extremo de que la visión beatífica *post mortem* se anticipa, *aliquo modo*, según la manera mística.

Encontré en su día —lo saco de «papeles-recordatorio» de aquellos años— como cuatro etapas en el proceso que sigue el alma —la *esposa*— en su caminar hasta lo Incondicional —el *esposo*.

Para ponerse en marcha: *búsqueda insaciable*:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

El segundo momento de la procesión hacia *Lo Perfecto* es el encuentro, turbado todavía, con el Esposo:

La noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

La tercera etapa del camino la constituye la unión plena entre Esposa y Esposo:

Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

No ha habido todavía colmo totalmente satisfactorio; por tal motivo la catarsis o proceso de purificación aspira a más, ambiciona lo último, la gloria:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

Las circunstancias de la biografía me forzaron a cotejar esta espiritualidad —¿sublime?, ¿morbosa o enfermiza?— con los textos de *Noces* (1939) de Albert Camus y con los de *La nausée* (1938) de Jean-Paul Sartre. Aturdimiento y desgarro. ¿Fe cristiana o bien deleite pagano?

En estas estaba cuando un día (sería en 1955) atravesando el Patio de Letras de la Universidad de Barcelona saludé al profesor Ramon Roquer i Vilarrasa, el cual sabía de mi ocupación en Juan de la Cruz. Nos saludamos:

—¿Cómo lleva lo de san Juan de la Cruz? —me preguntó.

—Con estorbos —contesté.

—¿Y cómo es eso?

—Se ha entrometido Camus —le respondí—. Estoy laborando en una tesis sobre él.

—Lea *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) de Henri Bergson —me aconsejó con firmeza.

Aunque no muy persuadido, le hice caso. Era uno de mis profesores a quien respetaba, dada su información cultural y su espíritu crítico. Tal como habíame aconsejado, fui directo al capítulo tercero del libro de Bergson; en él aborda precisamente la religión interior o mística. Descubrí reflexiones francamente sugerentes, pero no me resultaron provechosas para enfrentarme con la letanía de cuestiones que Camus y Sartre habíanme planteado. Seguí, pues, turbado.

En contacto con los existencialistas, a los que habíame remitido la tesis doctoral, san Juan de la Cruz fue perdiendo lozanía y fuerza falleciendo, por fin, en mi vida biográfica. Lo perdí de vista, del todo. Hasta que habiendo decidido escribir este libro, que pretende caer en la cuenta de qué personajes me han inquietado arrancándome del sopor y de la modorra de la existencia trivial y tediosa de cada día, ha resucitado en mí Juan de Yepes aunque solo sea a modo de vivencia ida y ahora regresada como espectro punzante. No deja de ser, a pesar de todo, una simple pieza del museo rígido de la biografía de uno. Con todo me he quitado todavía el amargor de la boca con alguna estrofa de *Cántico espiritual*. *Laus Deo*. Estética.

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y, cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que ante seguía.

Y esta otra estrofa:

El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire

en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.

La primera vez (inicio de los años noventa del siglo xx) que, en Roma, descubrí la escultura de *Santa Teresa en éxtasis* de Bernini, pieza que este labró para la capilla de Santa María de la Victoria entre 1644 y 1657, no pude menos que pensar en el concepto de *sublimación erótica* que desarrolla Freud. Orgasmo femenino convertido en éxtasis místico. Había trabajado ya algunas obras de Sigmund Freud. ¿Juan de la Cruz reducido a fenómeno psicoanalítico?

Pero sucedió algo más. La Facultad de Medicina de la Universidad de Sevilla organizó a finales de los años noventa del siglo pasado un peculiar curso de doctorado para doctorandos de Neurología. ¿Peculiar? Sí; alumnos y profesores en régimen de internado durante una semana con dos sesiones por la mañana y otras dos por la tarde. Un catedrático desarrollaba un tema y, acto seguido, profesores —todos— y alumnos entraban en diálogo vivo. Pues bien, un miembro del Instituto Ramón y Cajal, de Madrid, relacionó religión y cerebro refiriéndose a que se pueden crear experiencias místicas a base de estimular, con corrientes, la parte pertinente del cerebro. Habíanme invitado a participar en el curso con el discurso inaugural, en que traté la historia europea de sus *Weltanschauungen* a modo de marco histórico de lo específico del Curso. Esta particular experiencia constituyó para mí un sobresalto. ¿La mística de san Juan de la Cruz reducida a bioquímica del cerebro?

El contacto con la obra de Juan de Yepes ha constituido para mí una ristra de sorpresas y de desengaños, de gozos y de pavores. Pero la vida, incluida la intelectual, es así.

Epílogo

El término griego *epílogos* está compuesto por el prefijo *epí*, que significó: «a más de», «después de», «encima de», «tras de». La segunda voz que compone *epílogos* es *logos*, el cual se ha traducido por: «palabra», «discurso», «razón», «teoría», «ciencia». Un epílogo, en consecuencia, constituye la retahíla de cosas que se narran después de cuanto se ha proferido ya.

Dos veces he leído el libro, una vez concluido, por si acaso venía a cuento introducir alguna modificación o bien rectificar alguna coladura o corregir una que otra errata. Tal afán me ha inducido a meditar sobre el conjunto de la pieza, extremo que al redactarla no tuve presente, dado que cada capítulo disfruta de vida propia a fin de que el lector pudiera remansarse en uno de los pensadores traídos prescindiendo del resto. Extremo que también pedía, por otra parte, mi biografía: esta se ha montado a saltos y no siguiendo un guión. Cada gran salto ha configurado un capítulo. Los he dispuesto por orden alfabético; ninguna intriga ha organizado el todo escrito.

A vista de pájaro, el primer interrogante que se me echa encima es: ¿qué he hecho yo en estas páginas? Sin duda una cosa prevalente. ¿Cuál? Responder a la pregunta: ¿quién soy?, o, mejor, ¿quién he sido? Al fin y al cabo, soy aquel que he sido. Todo adicionado.

Y la respuesta a la pregunta, a boca de jarro, es la siguiente: soy un exiliado, un exiliado de mí mismo. La geografía íntima de uno es laberinto intrincado y revuelto. Se necesita guía y no he dado con otro como no sea la memoria, y esta no es de mucho fiar. En ocasiones la he sorprendido hendida por truenos y relámpagos.

Confieso, a pesar de lo dicho, que el personal exilio ha constituido la fuerza que ha empujado a redactar el texto.

Porque he sido fuerte y a la vez apasionado, por esto soy vulnerable a mí mismo.

Deseo que el lector, una vez atravesados estos campos a veces feroces, haya columbrado la sinceridad y la aflicción que encierran.

Un segundo interrogante se ha plantado delante: ¿para qué perseguirme en el pretérito? Simple y llano: porque quiero vivir en paz antes de que se desplome el telón.

Perder la fe, o casi, de mis padres es asunto íntimo. Contarlo duele. Estoy aquí, pero me encontraba allí. Y ando constituido por lo uno y por lo otro. El exilio de mí mismo me ha esculpido. Soy fiel a la biografía toda; de prescindir de una parte, quedaría mutilado. Uno se pertenece, por entero, desde el vientre de la madre hasta el vientre de la tierra.

Me formulé preguntas carentes de respuesta, de acuerdo. Pero esta no es razón para dejar de hacerlas. He sido complicado. Por dentro.

Además de los traídos, otros pensadores me han hecho sangrar. ¿Nombres? Péguy, Hemingway, Cervantes, Espriu, Mann, Dostoievski, Tagore, Malraux, Miller, Leopardi, Rilke, Kafka... Tengo que gritar ¡basta! porque la columna de sanguinarios forma una fila que se pierde en el horizonte. Las lesiones causadas por estos, sin embargo, han sido menores; sin duda porque no les he dedicado atención suficiente.

¿Me quejo? De ninguna manera; al fin y al cabo, el ser humano es bestia herida. De no aceptarlo, el hombre se queda en vulgar animal, jabalí o simio. No basta con avanzar de pie; además consistimos en lesión y llanto. Así me parece. Se le ha denominado, a esto, Pecado original.

A la edad de ochenta y ocho años —un patriarca de nada—, ¿qué resta de tan estirada biografía? Palabras, solo palabras. No me daba cuenta de que el tiempo seguía deslizándose y ¡zas!, ahora, de repente, me palpo acabado con unas pocas palabras en las manos. Y, aun, si fueran plenas, pero no; la mayoría de las veces es cuestión de vocablos nulos para expresar el susto de uno.

He deseado que este escrito se cerrara, más o menos, como el de Robert Musil en *El hombre sin atributos*, libro que acaba así:

> Esta es una obra religiosa escrita por un incrédulo.

Pero no; las palabras tiemblan aún en el texto. Por esta razón me he retirado en mi pueblo natal, Alforja, para ver si los rayos del sol calientan el alma frágil y, entonces, la alegría de vivir se vuelve interminable hasta que me sorprenda la noche. Mahler, con notas, consuela.

No me ha sido dado contar aquello que hubiera podido ser. Bastante trabajo he tenido con recitar lo vivido. ¿Lo posible? ¡Ah, lo posible!, ¡qué hermoso se presenta lo posible!, pero trae el fracaso.

Todo ha quedado detrás. Ovidio asegura que el exilio no es otra cosa. Él,

exiliado por Octavio Augusto al Euxeinos Pontos (el Mar Negro), donde falleció en el año 18.

Estoy desnudo en un mundo incierto. ¿Qué será de este?, ¿y de mí? Lo mío es más fácil de adivinar.

Al final opino, a veces, que el pensamiento libre resulta más peligroso aún que la religión. No sé.

Mi hermana Maria me recuerda desde el cementerio de Montjuïc:

> Las raíces son útiles tanto para abandonarlas como para reencontrarlas. Gracias.

Madre es todavía el bastón de la infancia en el cual me apoyo.

Alforja, 12 de enero de 2016

Índice de nombres

El presente libro constituye la biografía intelectual del autor, en la que relata cómo veintiún pensadores le hicieron caer del corcel del cristianismo sobre el que montaba tan seguro. Veintiún «impertinentes» que socavaron los cimientos que sustentaban su concepción del mundo y, por ende, de la educación. Si ignoramos qué es conocer, si hay o no algo absoluto —Dios—, qué significan los términos «bueno» y «malo», y si, además, no podemos responder de modo contundente a la pregunta «¿por qué tengo que ser bueno?», la axiología educativa se tambalea y hasta da la impresión de que va a dar en tierra de un momento a otro.

Experto en filosofía de la educación, Octavi Fullat se propone estudiar las bases tanto de la epistemología de las ciencias de la educación como de la axiología educativa. *Impertinentes* narra la historia de esta peripecia.

